

Edith Hall

Gli antichi Greci

EINAUDI
La Biblioteca



Edith Hall

Gli antichi Greci

EINAUDI
La Biblioteca



Edith Hall

Gli antichi Greci

Einaudi



Fanciullo su un delfino, particolare della decorazione eritromorfa di un vaso etrusco della metà del IV secolo a.C.

Indice delle illustrazioni

Fanciullo su un delfino, particolare della decorazione eritromorfa di un vaso etrusco, metà IV secolo a.C.

Madrid, Museo Archeologico Nazionale di Spagna (Foto Alberto Rivas Rodriguez / Museo Archeologico Nazionale).

I Greci dell'antico Mar Egeo.

I Greci dell'antico Mediterraneo e del Mar Nero.

Slice Walsh, disegno della *Tomba del tuffatore* a Paestum, da Robert Ross Holloway, *The Tomb of the Diver*, in «American Journal of Archaeology», C (2006), n. 3, pp. 365-88.

Boston, Archaeological Institute of America. (Foto riprodotta per gentile concessione dell'Istituto e dell'«American Journal of Archaeology»).

Asa Taulbut, disegno di un affresco rinvenuto ad Akrotiri raffigurante una spedizione navale e una città.

Thira (Santorini), Museo Archeologico. (Foto riprodotta per gentile concessione dell'artista).

Il ciclope Polifemo scaglia dei macigni contro la nave di Ulisse, incisione da un dipinto di Louis-Frédéric Schützenberger, 1887.

Collezione privata dell'autore.

Coloni greci ricevono il benvenuto a Massalia (Marsiglia), incisione di Alphonse de Neuville, creata in origine come illustrazione a François Guizot, *L'Histoire de France*, Paris 1775.

Collezione privata dell'autore.

Democrito incontra Protagora ad Abdera, stampa da una riproduzione in mezzatinta di un quadro a olio di Salvator Rosa, 1663.

Collezione privata dell'autore.

L'interno del Partenone di Atene, incisione, XIX secolo.

Collezione privata dell'autore.

La fanteria spartana affronta i Persiani nella battaglia di Platea, incisione, XIX secolo.

Collezione privata dell'autore.

Alessandro recide il Nodo di Gordio, incisione di Theodor Matham, 1627-1691.

Amsterdam, Rijksmuseum. (Foto riprodotta per gentile concessione del Museo).

Panorama della città di Alessandria con la ricostruzione del Faro, incisione, XIX secolo. Libera elaborazione di *Der von dem Aegyptischen Könige Ptolomaeo Philadelpho an der Einfahrt des Alexandrinischen Hafens erbaute berühmte Pharos*, in Johan B. Fischer von Erlach, *Entwurf einer historischen Architektur*, Leipzig 1725, tav. 9.

Collezione privata dell'autore.

Galeno conduce un'operazione chirurgica, incisione di Charles Warren creata in origine come illustrazione di *Cooke's Pocket Edition of Sacred Classics*, London 1796.

Collezione privata dell'autore.

San Paolo predica ad Atene, incisione da un dipinto di Raffaello (1515 circa), XIX secolo.

Collezione privata dell'autore.

Prefazione

Tra l'800 e il 300 a.C., popoli di lingua greca fecero una rapida serie di scoperte intellettuali che portarono il mondo mediterraneo a un nuovo livello di civiltà. Greci e Romani dei secoli seguenti nutirono una sconfinata ammirazione per quel processo di autoformazione. Come spiego in questo volume, tuttavia, la storia degli antichi Greci era iniziata ottocento anni prima di quell'epoca di progresso accelerato e sarebbe proseguita per almeno altri sette secoli. Quando le opere d'arte e letteratura della Grecia classica furono riscoperte nel corso del Rinascimento europeo, esse cambiarono il mondo per la seconda volta.

Il fenomeno è stato definito «miracolo» greco, o anche «gloria» o «prodigio» della Grecia. Si sono visti parecchi libri con titoli come *Il genio greco*, *Il trionfo greco*, *L'Illuminismo greco*, *L'esperienza greca*, *L'idea greca* e perfino *L'ideale greco*. Nel corso degli ultimi due decenni, tuttavia, l'idea del carattere eccezionale dei Greci è stata posta *sub iudice*. Si è sottolineato, per esempio, che i Greci, dopo tutto, rappresentavano solo uno dei tanti gruppi etnici e linguistici dell'antico mondo mediterraneo. Molto prima che i Greci facessero la loro comparsa nella storia, erano già sorte civiltà diverse e complesse, come quelle dei popoli mesopotamici, degli Egizi, degli Hatti e degli Ittiti. Altri popoli introdussero tra i Greci importanti progressi tecnologici; le genti dell'Ellade appresero l'alfabeto fonetico dai Fenici e impararono a battere moneta dai Lidi. Non è escluso che avessero appreso a comporre elaborati inni religiosi dai Luvi. Nello stesso periodo in cui i Greci inventarono la filosofia razionale e la scienza, dopo il 600 a.C., i loro orizzonti si aprirono ulteriormente in seguito all'espansione dell'impero persiano.

Tra la fine del XIX secolo e il XX, la nostra conoscenza delle altre culture antiche del Vicino Oriente progredì rapidamente. Oggi sappiamo molto di più

sul mondo intellettuale dei popoli predecessori e vicini ai Greci di quanto sapessimo prima della scoperta epocale dell'*Epopea di Gilgamesh*, rinvenuta nel 1853 su tavolette di argilla nella valle del Tigri. Da allora, vi è stato un flusso costante di pubblicazioni di nuovi testi redatti nelle lingue dei popoli che dominarono in successione le fertili pianure della Mesopotamia (Sumeri, Accadi, Babilonesi, Assiri). Sono state decifrate le parole in lingua ittita riportate sulle tavolette trovate a Hattuša, nella Turchia centrale, e le frasi incise sulle tavolette di argilla di Ugarit, nella Siria settentrionale. Continuano a comparire nuovi testi e nuove interpretazioni di scritti degli antichi Egizi, che impongono per esempio una rivalutazione dell'importanza avuta dai Nubiani nella storia del Nord Africa.

Molti di questi progressi entusiasmati hanno svelato quanto i Greci condivisero con i popoli vicini e con quelli che li avevano preceduti. Sono stati pubblicati accurati studi comparativi che mettono in luce fino a che punto il «miracolo» greco fu la componente di un continuo processo di scambio interculturale. I Greci furono senza dubbio degli innovatori, ma non avrebbero mai potuto realizzare i loro progressi senza appropriarsi dai popoli vicini di numerose conoscenze, idee e consuetudini. Secondo questa nuova visione ortodossa, i Greci erano molto simili ai loro antichi confinanti del Vicino Oriente, in Mesopotamia, Egitto, Levante, Persia e Asia Minore. Alcuni studiosi si sono spinti fino a chiedersi se i Greci ebbero effettivamente qualcosa di nuovo da proporre, o se non furono invece da semplice canale grazie al quale la sapienza combinata di tutte le civiltà del Mediterraneo orientale venne diffusa attraverso i territori conquistati da Alessandro Magno, prima di arrivare a Roma e ai posteri. Altri hanno denunciato di vedere all'opera motivazioni razziste tra le più sinistre, accusando gli studiosi dell'età classica di voler creare a loro immagine e somiglianza «i più antichi defunti maschi, europei e bianchi»¹; altri ancora hanno perfino sostenuto che i grandi esperti dell'eredità classica hanno sistematicamente distorto e nascosto le prove che dimostravano quanto gli antichi Greci dovessero ai popoli semitici e africani anziché alle tradizioni indoeuropee.

La questione, in tal modo, è risultata dolorosamente politicizzata. I critici del colonialismo e del razzismo tendono a sminuire la particolarità degli antichi Greci; per contro, quelli che ancora sostengono nell'antico popolo greco la presenza di qualcosa di evidentemente diverso, se non addirittura superiore, sono di solito conservatori personalmente interessati a dimostrare

la superiorità degli ideali occidentali e a pronunciarsi su chiare valutazioni di ordine culturale. Il mio problema è di non appartenere a nessuno dei due schieramenti. Sono indubbiamente contraria al colonialismo e al razzismo, e ho personalmente indagato su alcuni abusi di carattere reazionario della tradizione classica. Il mio impegno costante verso gli antichi Greci e la loro cultura, tuttavia, mi ha resa maggiormente convinta, anziché dissuadermi, del fatto che essi manifestarono un aggregato di brillanti qualità, difficili a riscontrarsi nel medesimo amalgama e in tale concentrazione in altre regioni dell'antico Mediterraneo o del Vicino Oriente. Dopo aver tratteggiato queste qualità nell'introduzione, i dieci capitoli del libro ci accompagneranno in un viaggio cronologico attraverso i momenti salienti della storia greca. Si tratterà altresì di compiere un viaggio geografico, dal momento che il centro dell'attività e dei grandi successi dei Greci si spostò nel corso del tempo dalle terre continentali e dalle isole che oggi costituiscono la nazione greca alle importanti comunità sorte in Italia, Asia, Egitto, Libia e nelle regioni del Mar Nero. La maggioranza degli antichi Greci, tuttavia, seppure sparsa nei secoli e nello spazio, condivise per gran parte del tempo quasi tutte quelle brillanti qualità. In questo volume cerco di spiegare quali siano a mio giudizio tali qualità e virtù.

Per la maggior parte, se considerati singolarmente, i successi riportati dai Greci potrebbero trovare dei chiari parallelismi nella cultura di almeno uno dei popoli a loro vicini: i Babilonesi conoscevano il teorema di Pitagora secoli prima della nascita del famoso matematico e filosofo greco; le tribù del Caucaso avevano già portato l'attività mineraria e metallurgica a livelli tecnologici senza precedenti; gli Ittiti avevano compiuto progressi sostanziali nella tecnologia dei carri da guerra, ma erano altresì straordinariamente alfabetizzati, tanto che sono giunti fino a noi sia discorsi solenni, cristallini, pregni di forza emotiva e pronunciati in occasioni ufficiali presso la loro corte reale, sia le loro arringhe legali, forti di argomentazioni inoppugnabili. Un re ittita fece perfino riferimento alla storiografia greca esprimendo in dettaglio la propria frustrazione dinnanzi all'incompetenza dimostrata da alcuni dei suoi ufficiali durante l'assedio di una città hurrita. I Fenici erano grandi navigatori quanto i Greci; gli Egizi narravano storie simili all'*Odissea*, con marinai dati per dispersi e ricomparsi poi dopo tante avventure vissute in altri paesi. In un arcaico dialetto aramaico della Siria si componevano favole brevissime, simili a quelle di Esopo, che venivano poi depositate nei templi

ebraici. Concetti di progettazione architettonica e know-how tecnologico arrivarono nel mondo greco dai Persiani, grazie ai molti operai della Grecia ionica, chiamata Yauna nei testi persiani, che lavorarono alla costruzione di Persepoli, Susa e Pasargade. Nessuno di questi popoli, tuttavia, produsse niente che possa avvicinarsi alla democrazia ateniese, al teatro tragico e comico, alla logica filosofica o all'*Etica nicomachea* di Aristotele.

Non nego che i Greci funsero da veicolo di conquiste raggiunte da altri popoli dell'antichità, ma il fatto stesso di funzionare con successo come medium, canale o intermediario, significa svolgere un ruolo eccezionale, che richiede un'intera gamma di talenti e risorse. La capacità di appropriarsi delle conoscenze tecniche di qualcun altro comporta in sé l'abilità, se vogliamo opportunistica, di riconoscere all'istante il valore di una scoperta o di un incontro avvenuti in modo fortuito; richiede ottime capacità di comunicazione e un'immaginazione in grado di prevedere in che modo una determinata tecnologia, una leggenda o un utensile potrebbero adattarsi a un ambiente linguistico e culturale molto diverso. In questo senso, i Romani ottennero gli straordinari risultati della loro civiltà mettendo a frutto quanto avevano mutuato dai Greci, così come faranno più tardi gli umanisti rinascimentali. Va da sé, *naturalmente*, che i Greci non erano per loro natura o potenzialità superiori a tutti gli altri esseri umani, né fisicamente né intellettualmente. In realtà, erano loro stessi i primi a dichiarare quanto fosse difficile distinguere un Greco da un non Greco, per non parlare di una persona libera da uno schiavo, qualora venissero rimossi tutti i segni esteriori della cultura, dell'abbigliamento e degli ornamenti. Questo non significa, tuttavia, che i Greci non siano stati le persone giuste a trovarsi nel posto giusto e al momento giusto per ricevere da altri esseri umani, e per svariate centinaia di anni, il testimone del progresso intellettuale.

Questo libro cerca di offrire un resoconto della storia degli antichi Greci attraverso duemila anni, dal 1600 a.C. circa al 400 d.C. Essi vivevano in gran numero nei più diversi villaggi, borghi e agglomerati urbani, dalla Spagna all'India, dalle rive gelate del Don, nelle estreme regioni nord-orientali del Mar Nero, a quelle dei più remoti affluenti del Nilo. Erano persone culturalmente flessibili, visto che spesso si sposavano liberamente con i rappresentanti di altri popoli; non avevano il senso di una chiara disuguaglianza biologicamente determinata tra le diverse etnie, poiché il concetto stesso di «razze» diverse non era stato ancora inventato; riuscivano a

tollerare e addirittura ad accogliere le divinità importate dagli stranieri. A dare loro coesione, inoltre, non furono mai fattori geopolitici. Con la discutibile eccezione del breve impero macedone alla fine del IV secolo a.C., fin dopo la Guerra d'indipendenza combattuta dai Greci agli inizi del XIX secolo, non vi fu mai uno stato indipendente chiaramente riconoscibile e amministrato da governanti di lingua greca, che avesse il proprio nucleo territoriale in quella che oggi conosciamo come Grecia. Ciò che gli antichi Greci dividevano era la loro lingua polisillabica e modulata, che sopravvive ancora oggi, in forma molto simile, nonostante secoli di occupazione delle regioni di lingua greca da parte di Romani, Ottomani, Veneziani e altri. A conservare la forza vitale di tale idioma contribuì verso la metà dell'VIII secolo a.C. la familiarità universale dei Greci con alcuni poemi composti nella loro lingua, in particolare quelli di Omero ed Esiodo. Le principali divinità celebrate in questi poemi, e adorate nei santuari con sacrifici, erano originarie dei vari luoghi in cui gli antichi Greci si erano stabiliti. In questo volume, tuttavia, mi propongo di rispondere a un'unica domanda: al di là della loro capacità di assorbimento culturale, della lingua, dei loro miti e del politeismo olimpico, che cosa dividevano esattamente gli antichi Greci, sparpagliati in centinaia di comunità diverse, sparse su così tanti litorali e isole?

Vorrei ringraziare Maria Guarnaschelli e Mitchell Kohles della Norton & Company per l'entusiasmo dimostrato per il progetto e la loro infinita pazienza. Janet Byrne è stata una redattrice eccezionale che ha migliorato enormemente questo volume. Desidero inoltre ringraziare Katherine Ailes della Random House per il suo lavoro editoriale attento e meticoloso. I commenti incisivi e non privi di umorismo di Paul Cartledge in merito al libro nel suo complesso si sono rivelati indispensabili, benché io, caparbiamente, non abbia sempre seguito i suoi consigli. Mio padre, Stuart Hall, ha letto dettagliatamente l'ultimo capitolo e mi ha fornito preziosi suggerimenti per migliorarlo. Mia madre, Brenda Hall, mi ha aiutata nella raccolta dei dati per la cronologia e le cartine, disegnate da Valeria Vitale. R. Ross Holloway e Laura Monros-Gaspar mi hanno offerto il loro generoso aiuto nella ricerca iconografica. Yana Sistovari è stata una compagna immancabilmente simpatica e divertente durante le mie visite ai siti archeologici. Le mie opinioni sugli antichi Greci si sono sviluppate nel corso degli ultimi venticinque anni durante le vivaci discussioni con gli studenti delle Università di Cambridge, Reading, Oxford, Durham, della Royal Holloway University e del King's College di Londra. Desidero ringraziarli tutti. Questo libro, tuttavia, non avrebbe potuto essere scritto senza il sostegno e

l'incoraggiamento ricevuti quotidianamente da mio marito, Richard Poynder, e senza i divertenti commenti delle nostre figlie, Sarah e Georgia.

¹ Riferimento al titolo del famoso libro di Bernard M. W. Knox, *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*, W. W. Norton & Company, New York 1994 [N.d.T.].

I Greci dell'antico Mar Egeo.



I Greci dell'antico Mediterraneo e del Mar Nero.



Cronologia

a.C.

1550 circa. Inizio della civiltà greco-micenea.

1450 circa. Distruzione dei palazzi minoici di epoca pregreca; i Micenei, che adottano l'alfabeto Lineare B, dominano sulla Grecia continentale e a Creta.

1200. Crollo della civiltà dei palazzi micenei.

1050 circa. Viene eretto il tempio di Poseidone a Isthmia.

950 circa. Viene costruito il cimitero di Toumba presso Lefkandi, sull'isola Eubea.

776. Inaugurazione dei Giochi olimpici presso il tempio di Zeus a Olimpia.

770 circa. I Greci iniziano a usare l'alfabeto fonetico fenicio.

630 circa. Fondazione della colonia di Cirene in Libia.

625 circa. Nasce Talete a Mileto.

594. Ad Atene vengono attuate le riforme di Solone.

582. Apertura dei Giochi pitici panellenici a Delfi; inaugurazioni dei Giochi istmici panellenici a Isthmia.

575 circa. Fondazione della colonia di Massalia (Marsiglia).

573. Inaugurazione dei Giochi nemei panellenici a Nemea.

546 circa. Ciro il Grande di Persia sconfigge Creso e conquista la Lidia.

534 circa. Fondazione di Elea nell'Italia meridionale.

528. Morte del tiranno ateniese Pisistrato.

514. Viene assassinato Ipparco, fratello del tiranno ateniese Ippia, figlio di Pisistrato.

510. Il tiranno di Atene Ippia, figlio di Pisistrato, viene deposto.

507. Clistene attua la riforma della Costituzione ateniese.

490. Prima invasione persiana della Grecia; battaglia di Maratona.

480. Seconda invasione persiana della Grecia; battaglie delle Termopili e di Salamina.

479. I Greci sconfiggono i Persiani a Platea.

472. Prima rappresentazione ad Atene della tragedia di Eschilo *I Persiani*.

464. Un forte terremoto devasta Sparta; rivolta degli iloti spartani.

461. Assassinio di Efialte, rivoluzionario ateniese; riforma democratica dell'Areopago.
458. Prima rappresentazione ad Atene della trilogia tragica *Oresteia* di Eschilo.
451. Pericle propone una legge per limitare il diritto alla cittadinanza ateniese.
444. Fondazione della colonia panellenica di Thurii nell'Italia meridionale.
432. Viene completato il Partenone.
431. Scoppia la Guerra del Peloponneso; prima rappresentazione della tragedia di Euripide *Medea*.
430. Pericle pronuncia la famosa orazione funebre.
429. Primi casi di peste ad Atene.
425. Gli Ateniesi hanno la meglio sugli Spartani nella battaglia di Sfacteria.
413. La campagna militare di Atene in Sicilia si risolve in un disastro.
411. Colpo di stato oligarchico ad Atene.
410. Restaurazione della democrazia ateniese.
405. Prima rappresentazione ad Atene della commedia di Aristofane *Le rane*.
404. Atene si arrende agli Spartani, che impongono il regime dei Trenta Tiranni.
403. Restaurazione della democrazia ateniese.
399. Socrate viene condannato a morte.
- 387 circa. Platone fonda ad Atene l'Accademia.
371. Tebe sconfigge le forze spartane.
343. Aristotele è nominato precettore del futuro Alessandro III (Magno).
338. Filippo II di Macedonia sconfigge Atene e Tebe nella battaglia di Cheronea.
336. Assassinio di Filippo II di Macedonia; sale al trono Alessandro III.
335. Aristotele fonda il Liceo.
334. Alessandro visita i resti di Troia e invade la costa occidentale dell'Asia Minore.
333. Sotto Alessandro, i Macedoni sconfiggono l'esercito persiano a Isso.
332. Gaza e l'Egitto si arrendono ad Alessandro.
331. Alessandro sconfigge i Persiani nella battaglia di Gaugamela.
330. Alessandro prende possesso dell'impero persiano.
327. Le truppe macedoni invadono l'India.
323. La morte di Alessandro scatena le Guerre dei diadochi (suoi generali macedoni).
321. Tolomeo I fa traslare la salma di Alessandro in Egitto.
307. Seleuco I fonda Seleucia.
306. Epicuro fonda ad Atene la sua scuola filosofica.
- 305-304. Demetrio, figlio di Antigono Monofalmo, assedia Rodi.
301. Zenone inizia a insegnare ad Atene la filosofia stoica; morte di Antigono Monofalmo nella battaglia di Ipso; Seleuco I fonda la città di Antiochia sul fiume Oronte.
- 297 circa. Demetrio Falereo arriva ad Alessandria per consigliare Tolomeo I sulla costruzione della

biblioteca.

283. Muore Tolomeo I.

281. A Pergamo viene fondata la dinastia degli Attalidi.

274 circa. Ad Alessandria si tiene la Grande Processione di Tolomeo II.

246. Muore Tolomeo II.

175. Il re seleucide Antioco IV invade Gerusalemme.

168. I Romani conquistano la Macedonia con la battaglia di Pidna.

146. I Peloponnesiaci vengono sconfitti dai Romani a Corinto; distruzione di Cartagine.

133. Il regno degli Attalidi viene lasciato in eredità a Roma.

88-81. Prima e seconda Guerra mitridatica tra Roma e Mitridate VI Eupatore, re del Ponto.

73-63. Terza Guerra mitridatica; Mitridate ordina alla propria guardia del corpo di ucciderlo.

31. Cleopatra VII d'Egitto e Marco Antonio, suo consorte e alleato, vengono sconfitti da Ottaviano (che presto diventerà l'imperatore Augusto) nella battaglia di Azio.

d.C.

30 circa. Crocifissione di Gesù.

50. San Paolo scrive la *Prima lettera ai Tessalonesi*.

61 circa. Viene scritto il Vangelo secondo Marco.

66-73. Rivolta ebraica contro Roma.

96. Assassinio dell'imperatore romano Domiziano.

108 circa. Arriano raccoglie gli insegnamenti del filosofo stoico Epitteto.

131-32. Adriano riunisce varie città greche nel Panellenio.

160 circa. Pausania scrive la *Guida della Grecia*.

161-66. Guerra tra Roma e i Parti.

267-74. Zenobia è regina di Palmira e si ribella a Roma.

301. L'Armenia adotta il cristianesimo come religione ufficiale.

312. I soldati di Costantino combattono sotto gli stendardi che riportano il cristogramma.

325. Costantino convoca i vescovi cristiani al Concilio di Nicea.

349. Libanio ottiene l'incarico di Sofista ufficiale di Costantinopoli.

354. Libanio si stabilisce ad Antiochia.

363. Muore l'ultimo imperatore pagano Giuliano (l'Apostata); Libanio scrive l'*Epitafio* per Giuliano.

365. Un forte terremoto e il successivo tsunami distruggono Alessandria.

380-91. Gli editti di Teodosio I proibiscono le pratiche religiose pagane.

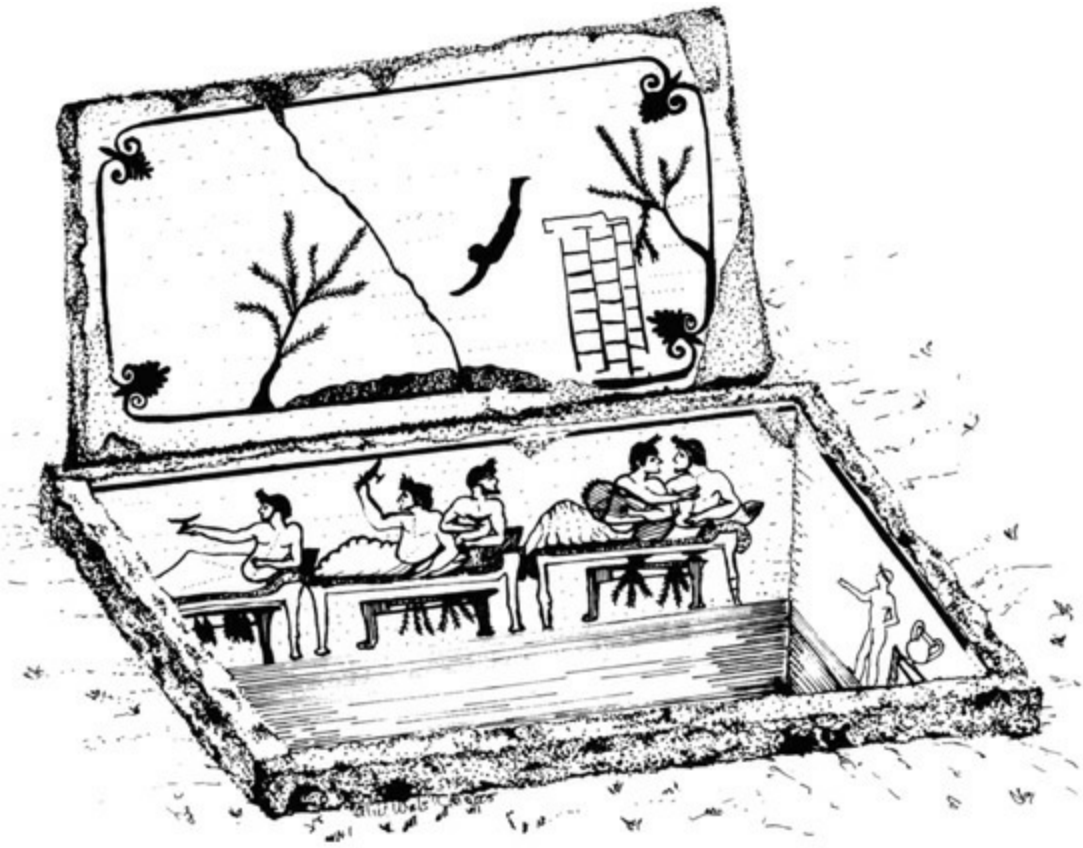
395. L'oracolo di Delfi cessa di esistere; definitiva spartizione dell'impero romano.

Come di Tiro un mercante austero dal mare
Al tramonto alta vedeva una prora spuntare,
Sollevando lenta in un gelido abbraccio di alghe
L'ombra di una proda puntata a meridione
Tra le isole dell'Egeo;
Festosa vedeva accostare la nave greca,
Carica di uva ambrata e di vino di Chio,
Di fichi bianchi rigonfi e tonni in acqua e sale;
Ecco gli intrusi – pensava – nella sua magione antica,
I giovani e spensierati signori del mare [...].

MATTHEW ARNOLD, *The Scholar Gypsy*, vv. 231-40.

Gli antichi Greci

Alla mia famiglia



Disegno di Slice Walsh della *Tomba del tuffatore* di Paestum.

Introduzione

Dieci caratteristiche degli antichi Greci

Durante la maggior parte della loro storia, gli antichi Greci condivisero per lo piú dieci qualità particolari. Di queste, le prime quattro – la passione per la navigazione, la diffidenza verso l'autorità costituita, l'individualismo e la sete di conoscenza – risultano strettamente interconnesse e sono senza dubbio le piú importanti. Oltre a queste prime quattro caratteristiche, i Greci erano aperti a nuove idee; dotati di grande spirito; competitivi; ammiravano l'eccellenza nelle persone di talento; erano capaci di esporre in modo articolato le loro ragioni ed erano inguaribili edonisti. Menzionando queste dieci qualità universali dell'antico popolo greco, ci imbattiamo nel moderno atteggiamento problematico nei confronti delle opere scritte riguardanti il passato. Nelle loro esposizioni storiografiche, alcuni studiosi preferiscono infatti minimizzare il ruolo dei pregi individuali, sottolineando invece le tendenze economiche, sociali o politiche venute a manifestarsi all'interno di popolazioni o strati della società. Questo tipo di narrazione presuppone che la storia sia abbastanza semplice da potersi comprendere senza dare il giusto riconoscimento alle menti individuali e a contesti piú ampi, né domandarsi in che modo questi due elementi interagirono. Vorrei chiarire le ragioni per cui la mia esposizione differisce da tale impostazione. Se il filosofo Aristotele, per esempio, non fosse nato in una famiglia di medici che godevano dei favori dei sovrani macedoni, il cui potere si basava sulla ricchezza delle miniere d'oro appena scoperte, egli non avrebbe mai goduto del tempo libero, delle risorse, dei viaggi e dell'istruzione che furono parte integrante della sua formazione intellettuale. Di certo, non avrebbe incontrato uomini come Alessandro Magno, dotato della forza militare in grado di cambiare il mondo. Questo non significa tuttavia che le conquiste intellettuali di Aristotele non ispirino, francamente, un sacro timore reverenziale.

In questo libro cerco di porre in evidenza le connessioni che legano il

contributo dato alla comparsa di straordinarie individualità greche – Pericle e Leonida, Tolomeo I e Plutarco – dal contesto sociale e storico in cui nacquero tali singole personalità alle dieci qualità che caratterizzarono la mentalità degli antichi Greci e li definirono, per molti aspetti, come gruppo etnico a sé stante. È altresì possibile suddividere in dieci periodi i contesti sociali e storici in cui viene a dipanarsi in questo volume la narrazione della storia greca antica: il mondo miceneo dal 1600 al 1200 a.C. circa (cap. I); la nascita dell'identità greca tra il X e l'VIII secolo (cap. II); l'era della colonizzazione e dei tiranni nel VII e VI secolo (cap. III); la comparsa dei primi uomini di scienza nella Ionia e in Italia nel VI e V secolo (cap. IV); la democrazia ateniese nel V secolo (cap. V); l'egemonia spartana all'inizio del IV secolo (cap. VI); quella della Macedonia verso la fine dello stesso secolo (cap. VII); i regni ellenistici tra il III e il I secolo a.C. (cap. VIII); i Greci sotto la dominazione dell'impero romano (cap. IX); il rapporto tra il paganesimo greco e il primo cristianesimo, che si concluse con il trionfo della nuova fede monoteistica alla fine del IV secolo d.C. (cap. X). In ciascun capitolo, a iniziare dai Micenei e dalla loro abilità come marinai, riservo altresì una particolare attenzione all'aspetto della grecità, inserita tra le dieci qualità elencate in precedenza e da me considerata di particolare rilievo nel contesto esaminato. Con questo non intendo dire che altre antiche civiltà del Mediterraneo non condividessero alcune di quelle caratteristiche che, combinate tra loro, definirono, a mio giudizio, lo spirito greco. In questa introduzione, per esempio, viene necessariamente discusso con una certa ampiezza il debito della cultura greca verso i colti mercanti fenici. In un numero preponderante di Greci, tuttavia, quasi tutte le dieci caratteristiche a loro attribuite furono presenti, in varia misura, durante la maggior parte della loro storia.

Gli antichi Greci erano appassionati navigatori. Nel 490 a.C., l'importante città greca di Eretria venne rasa al suolo dagli invasori persiani; la sua popolazione, ridotta in cattività, non avrebbe fatto mai più ritorno in patria. Il re persiano costrinse i prigionieri greci a fondare una colonia nell'entroterra più remoto, tra Babilonia e Susa. Una poesia attribuita al filosofo Platone immagina la loro epigrafe funebre collettiva nell'esilio asiatico:

Noi, che un tempo navigammo il profondo flutto dell'Egeo,
siamo sepolti nel mezzo del piano di Ecbatana.
Addio patria Eretria, un tempo famosa, addio Atene
vicina dell'Eubea, Addio, amato mare ¹.

Eretria, la patria ormai distrutta, era stata una città portuale. Gli antichi Greci, in ogni caso, quasi mai si insediavano a più di 40 chilometri dal mare (una giornata di cammino). I primi Greci vivevano lungo la costa, in centinaia di piccole comunità autonome e ben consapevoli della loro indipendenza, e praticavano uno stile di vita che non poteva che essere la risposta inevitabile al loro ambiente fisico. Nella penisola greca e nelle isole, la maggior parte della terra arabile rimane isolata dalle montagne o dal mare, o da entrambi. La Grecia odierna occupa poco meno di 64 000 chilometri quadrati di terra arabile, che ne fanno uno stato più piccolo di ben 40 degli Stati Uniti e molto più piccolo del Portogallo o della Scozia. Ma la Grecia include altresì non meno di ventisei aree che raggiungono un'altitudine superiore ai 900 metri, il che rende particolarmente difficoltosi i viaggi via terra. Il numero di promontori, insenature e isole, inoltre, rende il rapporto tra coste e superficie più alto che in ogni altro paese del mondo.

Nelle zone più interne, pertanto, i Greci si sentivano intrappolati e percorrevano centinaia di chilometri per edificare le loro città in luoghi che avessero un facile accesso al mare. In tal modo, le loro comunità vennero a costeggiare molte delle linee litoranee del Mediterraneo, del Mar Nero e delle isole. Erano uno dei popoli più a contatto del mare di tutto il pianeta. Il loro mezzo di trasporto preferito restava la nave, pur non volendo in un primo momento spingersi troppo lontano da terra. Come ebbe a dire Platone, i Greci avevano scelto di vivere «come rane o formiche intorno allo stagno». Erano anfibi culturali che nel loro immaginario mitologico avevano trasferito sui reali abitanti del mare, solitamente fantasticati dai Greci come metà umani e metà animali, l'idea della creatura che è di casa sia sulla terra sia in mare (secondo la leggenda, Glauco, figlio di Poseidone e di una Naiade, era stato un tempo un pescatore, poi si era nutrito di un'erba speciale e aveva assunto le sembianze di un tritone, metà uomo e metà pesce, con la pelle di colore verde-blu).

Alla fine del XIII secolo a.C., il faraone egizio Merneptah fece erigere

presso il complesso del tempio di Karnak una lapide che celebrava la sua vittoria su un gruppo di nemici definiti «Popoli del Mare», di cui, quasi certamente, facevano parte anche dei Greci. I viaggi per mare erano intimamente legati al senso di identità degli antichi Greci. Nel poema epico *Iliade*, scritto intorno all'VIII secolo a.C., Omero narra per la prima volta di un popolo corrispondente agli antichi Greci, elencando una serie di comunità che verso la metà dell'VIII secolo a.C. si consideravano unite tra loro, perché in grado di apprezzare la poesia in lingua greca, e avevano combattuto a lungo insieme durante l'assedio di Troia. Fu questo a costituire, per almeno dodici secoli a venire il nucleo del senso di identità greca. È significativo che la presentazione omerica dei diversi schieramenti greci sotto le mura di Troia non assunse la forma di un elenco di luoghi geografici, di tribú o di grandi famiglie dinastiche, bensí quella di un catalogo di *navi*.

Nei Greci, la consapevolezza di sentirsi i padroni del mare trapelava anche dal loro atteggiamento verso il nuoto. Era convinzione di ogni buon ateniese che fosse dovere di ogni padre insegnare personalmente ai propri figli a leggere e a nuotare, tanto che l'espressione proverbiale che caratterizzava il genere d'uomo in assoluto piú ignorante lo definiva come uno «incapace di leggere e di nuotare». Se Assiri ed Ebrei descrivevano i loro nemici nell'atto di affogare, per i Greci la convinzione di essere i migliori nuotatori del mondo rappresentava invece un elemento basilare della loro identità collettiva. Tale sensazione fu loro confermata nel corso delle Guerre persiane del V secolo a.C., quando molti dei loro nemici perirono annegati; i Greci celebrarono inoltre le gesta straordinarie di due loro esperti tuffatori – Skillis e la figlia Hydne – che avevano sabotato la flotta nemica da sott'acqua. I Greci avevano sviluppato la scienza delle immersioni a un livello sufficientemente elevato da consentire alle persone di rimanere immerse per notevoli periodi di tempo grazie all'aiuto di contenitori d'aria capovolti calati a forza fino ai subacquei.

Circa cinquant'anni fa, nel giugno del 1968, la stupenda immagine di un tuffatore fu scoperta in una tomba degli inizi del V secolo a.C. scavata a Paestum, una città della Magna Grecia chiamata Posidonia dai suoi fondatori. Il tuffatore era dipinto sul lato inferiore del coperchio di una tomba rettangolare, sulle cui quattro pareti erano ugualmente raffigurate magnifiche scene di uomini intenti a trascorrere piacevolmente il tempo sui divani di un

sympósiōn. Il defunto sepolto nella tomba, e circondato dai suoi compagni di bevute, avrebbe potuto rimirare per sempre l'immagine di un giovane tuffatore sospeso tra il trampolino in pietra e l'invitante acqua color turchese che le sue mani tese stavano per fendere.

È stato detto da alcuni che il tuffo racchiude un messaggio erotico. Secondo altri, la scena del tuffatore è una metafora della morte, soprattutto se si considera il salto tra un mondo noto e uno sconosciuto, tra elementi diversi come aria e acqua, magari con risonanze occulte dei misteri orfici o del pitagorismo. Il pittore, comunque sia, aveva avuto cura di aggiungere in un colore appositamente diluito una lieve peluria sul mento del tuffatore, di cui ci intenerisce la giovanissima età. È possibile che assomigliasse al defunto? O era forse semplicemente famoso per la sua abilità nei tuffi?

Gli eroi della mitologia greca che i giovani erano educati ad ammirare erano tuffatori straordinari e provetti nuotatori. Teseo, il figlio di Poseidone e mitico fondatore della democrazia ateniese, aveva mostrato la propria audacia già durante il suo viaggio a Creta, prima ancora di incontrare il Minotauro. Aveva infatti accolto la sfida di immergersi nelle profondità marine e recuperare l'anello di Minosse dal palazzo di suo padre Egeo. Eppure, perfino l'impresa di Teseo fu oscurata dalla distanza percorsa a nuoto da Ulisse dopo il naufragio della sua zattera. L'eroe di Itaca aveva usato tutta la forza dei suoi muscoli per resistere ai marosi che si infrangevano sulla riva della terra dei Feaci e riuscire a tenersi lontano dalla costa fino a che non avesse trovato un approdo libero dagli scogli e dalla turbolenza del vento.

Non sorprende dunque che i Greci usassero metafore legate al mare, alle navi e alla navigazione in quasi ogni loro campo di attività. Nell'*Iliade*, l'esercito greco avanza in battaglia «come contro la riva echeggiante il flutto del mare | si scaglia senza sosta sotto l'impulso di Zefiro»². L'apparizione di Ulisse alla moglie Penelope, che non lo vede da decenni, è come il primo barlume di terra per un naufrago. Il mare, tuttavia, era altresì un luogo dove gli eroi greci amavano abbandonarsi alla riflessione, il che rese forse inevitabile che l'immaginario marino divenisse comune nelle descrizioni dei processi del pensiero. Posto di fronte a un problema strategico sul campo di battaglia, Nestore, il vecchio e saggio consigliere dell'*Iliade*, medita profondamente sulle possibili alternative, «come quando si gonfia d'onde mute il gran mare, | presentando il cammino veloce dei venti sonori, | ma non si rovescia né di qua né di là, | prima che venga un soffio deciso da Zeus»³.

In una tragedia di Eschilo, il re, di fronte a una crisi internazionale, afferma di avere bisogno di una riflessione profonda: «come il pescatore che si immerge»⁴. Leggere un trattato di filosofia era come intraprendere un viaggio per mare: quando il filosofo cinico Diogene arrivò alla fine di un libro lungo e incomprensibile, esclamò sollevato con un sorriso sardonico: «Vedo la terra!»

Nella letteratura greca piú antica, risalente all'VIII secolo a.C., questioni etiche come la colpa e la responsabilità erano già esplorate a un livello estremamente sofisticato, protofilosofico e *politicizzato*. La seconda straordinaria caratteristica della mentalità degli antichi Greci, che incontreremo piú volte, era la loro diffidenza nei confronti dell'autorità costituita, che trovò espressione nella loro acuta sensibilità politica. Questa qualità è analizzata con particolare attenzione nel capitolo II, «La creazione della Grecia». Nell'*Iliade*, il diritto di qualsivoglia individuo o gruppo elitario di determinare le azioni di tutta la comunità è messo piú volte in discussione dai guerrieri dell'esercito acheo a Troia. Quando il greco Tersite, che non era un re, vuole convincere i suoi compatrioti ad abbandonare Troia e fare ritorno a casa, ci viene detto che ricorre alla sua consueta tattica: «vociava ancora smodato, | che molte parole sapeva in cuore, ma a caso, | vane, non ordinate, per parlare dei re. [...] contro il glorioso Agamennone | diceva ingiurie, vociando stridulo»⁵. Egli cerca di mettere in ridicolo i capi dell'esercito di fronte agli altri Achei. Ulisse, tuttavia, riversa abilmente tutto il suo disprezzo su Tersite, riuscendo a far sí che lo scherno dell'esercito si diriga contro di lui anziché contro Agamennone, il vero bersaglio di Tersite. Anche se l'ammutinamento di Tersite fallisce, il semplice fatto che nell'*Iliade* sia dato spazio alle sue critiche ai privilegi di Agamennone non poteva che solleticare la coscienza politica dei lettori del poema epico.

Comandanti e sovrani sono costantemente sotto lo sguardo attento degli autori greci e, di norma, deludono le aspettative. Nell'*Odissea*, Ulisse deve affrontare sull'isola di Circe quasi un ammutinamento da parte dei suoi. Invia in ricognizione una squadra di ventidue uomini guidati da Euriloco, che torna riferendo che tutti gli altri suoi compagni sono stati trasformati in porci. Euriloco, in modo tutto sommato ragionevole, cerca in ogni modo di dissuadere gli altri marinai a correre un simile rischio e rimprovera duramente Ulisse. Anche gli Spartani – non propriamente dei democratici –

guardavano con sospetto ai sovrani boriosi e amanti di complessi cerimoniali di corte. Quando due Spartani di nome Spertia e Buli arrivarono in veste di ambasciatori dal re persiano, la cui corte era rigidamente gerarchica e seguiva elaborati protocolli cerimoniali, i dignitari cercarono di indurli a prostrarsi dinnanzi al sovrano, eseguendo il saluto obbligatorio, o *salaam*. Gli Spartani rifiutarono risolutamente, spiegando che i Greci riservavano quell'omaggio alle immagini degli dèi, senza contare che non era certo per inchinarsi fino a terra che erano arrivati nel palazzo del re di Persia.

Questa indubbia vena riottosa nel carattere greco solleva la questione se essa appartenesse anche alle donne. Nelle democrazie dell'età classica, dove la tendenza alla ribellione divenne un elemento costituzionale, non mancano prove a sostegno di tale tesi. Tucidide ci narra che durante la rivoluzione di Kerkyra (Corfú), le donne delle famiglie democratiche erano salite sui tetti delle loro case, unendosi alla lotta e scagliando tegole sulla testa degli oligarchi loro avversari. Anche i discorsi giunti fino a noi dagli antichi tribunali dimostrano che le donne, benché fossero loro riconosciuti pochissimi diritti legali, sapevano agire in modo deciso e anche subdolo per massimizzare la loro influenza. È possibile che gli antichi Greci di sesso maschile preferissero che le loro donne si dimostrassero docili e facessero vita ritirata, ma la forza e la frequenza con cui esse enunciavano quell'ideale di determinazione femminile lasciano intendere che le donne non sempre acconsentivano a soddisfare i desideri degli uomini.

Il modo in cui i Greci riuscivano a conciliare la loro diffidenza verso l'autorità con l'accettazione quasi universale della schiavitù appare quasi una sorta di provocazione. Eppure, forse fu proprio quel legame paradossale tra la passione dei Greci per l'indipendenza e il possedere schiavi a portarli ad apprezzare al massimo grado la libertà individuale. La parola «libertà», *eleuthería*, era il contrario della parola «schiavitù». Essa significava libertà collettiva dal dominio di un altro popolo, per esempio i Persiani, ma significava altresí la libertà individuale. Anche ai cittadini piú poveri delle *póleis* greche erano riconosciuti preziosi diritti in quanto uomini liberi, *eleuthéroi*, che avrebbero però perso se ridotti in schiavitù. Nei tempi antichi, inoltre, la paura della schiavitù era una realtà onnipresente per tutti; il piú vetusto esempio superstite di una lettera privata in greco è la disperata supplica di un padre, in procinto di finire schiavo e di vedersi privato di ogni sua proprietà, al figlio Protagora. La missiva era stata scritta su una piastra di

piombo agli inizi del v secolo a.C. da un uomo che viveva nelle regioni settentrionali del Mar Nero. Dobbiamo chiederci se una società non incentrata sulla proprietà di schiavi avrebbe mai potuto dare una definizione tanto forte della libertà individuale.

L'idea di tale libertà è alla base della terza caratteristica degli antichi Greci, determinante per il loro progresso intellettuale: un marcato senso di indipendenza individuale, di fierezza per la loro singolarità e individualità ben distinta. Analizzo tali elementi nel capitolo III, in connessione con l'epoca della colonizzazione e del passaggio dalle monarchie ai tiranni. Nel trattato riportato nel *Corpus Hippocraticum* con il titolo *De aere, aquis et locis* (*Sull'aria, le acque e i luoghi*), il medico e scrittore Ippocrate suggeriva che le diversità fisiche tra gli esseri umani dell'Europa (soprattutto della Grecia), contrariamente a quelli dell'Asia, erano da riportarsi ai maggiori estremi climatici e topografici. Tali estremi, sosteneva Ippocrate, producevano vigorosi esseri umani pervasi di individualismo, provvisti di grande resistenza sia fisica sia psicologica, pronti a correre rischi per il proprio vantaggio personale ma non per il bene di qualcun altro, dotati di spirito d'indipendenza e intolleranti verso il potere dei re.

La *Teogonia* di Esiodo, forse il piú antico poema greco giunto fino a noi, composto intorno all'VIII-VII secolo a.C., esordisce con la prima persona plurale: «Dalle Muse Eliconie prendiamo l'inizio del nostro canto», ma siamo subito introdotti al nome proprio dell'autore: «Son esse, le Muse, che ad Esiodo insegnarono uno splendido canto, mentre pascolava gli agnelli ai piedi del sacro Elicon». Due versi dopo, il nome Esiodo è a sua volta sostituito dalla prima persona singolare: «Ed ecco le prime parole che le dee *mi* rivolsero»⁶. I canti dei poeti lirici del VII e VI secolo sembrano trovare particolare diletto nei nomi propri, nella personalità e nei gusti soggettivi dei loro autori. In un frammento giambico, il soldato Archiloco compone versi dedicati alle sue preferenze personali in fatto di comandanti militari: «Non mi garba un capitano tutto ricci e tutto spocchia, | con le gambe squinternate, pelo a pelo raso il mento: | me ne basta uno piccino, ch'abbia ad arco le ginocchia; | ma le gambe non gli tremino, ma sia pieno d'ardimento»⁷. La poetessa Saffo si premura invece di comunicarci il suo nome, descrive come si sente fisicamente quando guarda la sua amata e ci informa di avere una figlia che adora di nome Cleide. La consapevole teorizzazione della voce

dell'«Io» personale trovò ulteriore sviluppo nei discorsi di Platone e attraverso la filosofia greca, che incoraggiò sempre più il singolo individuo a sviluppare il proprio Io interiore come espressione di moralità. A tempo debito, questo avrebbe prodotto i primi esempi a noi noti di persone che emersero a tutto tondo nei loro scritti e si preservarono nei secoli grazie alla loro opera, per esempio san Paolo con le sue *Epistole* e l'imperatore stoico Marco Aurelio con i *Pensieri* (intitolati non a caso, in origine, *Tà eis eautón*, ovvero «A me stesso»).

Questi due imperativi gemelli – sottoporre i capi a dure critiche e al tempo stesso celebrare forti personalità – entravano talvolta in contraddizione. La tensione tra essi è palese in una delle numerosissime immagini di ispirazione marinara utilizzate da Socrate e riportate negli scritti di Platone, il fondatore riconosciuto della filosofia occidentale. Pur non avendo inventato la metafora in questione, Platone concede a Socrate la paternità del caso più famoso di analogia tra uno stato e una nave. Se si vogliono evitare ammutinamenti, una nave esige la presenza di un singolo capitano che ne regga il timone (la parola *governo* ha la medesima radice etimologica del verbo latino *gubernare*, «tenere il timone», legato a sua volta al greco *kybernáō*, «governare una nave»), ma che sia al tempo stesso dotato di competenze superiori in diversi rami dello scibile. Immaginando Zeus che governava il mondo, i Greci lo concepivano a volte come il «timoniere» dell'Olimpo, così come in Omero gli è attribuito l'epiteto «assiso sulla panca più alta», come se il monte Olimpo fosse una nave. A richiamare analogie navali non erano soltanto teorie politiche, ma anche visioni cosmologiche ed escatologiche. I Greci immaginavano che l'intero universo fosse costruito come un'enorme trireme. In un momento culminante della *Repubblica*, Socrate racconta la storia di Er, un uomo valoroso, figlio di Armenio, che aveva visitato la terra dove andavano le anime dei morti prima di tornare miracolosamente alla vita. Nella descrizione di Er, a legare insieme l'intero universo era «una luce che si diffondeva attraverso il cielo tutto e la terra, dritta come una colonna, simile molto a un arcobaleno, ma dell'arcobaleno più luminosa [...] e là, in mezzo alla luce, vedevano fissate al cielo le estremità dei suoi legami: tale luce è la cerniera che tiene unito l'universo, sí come le fasciature che cingono le triremi; proprio in questo stesso modo quella cerniera abbracciava in sé tutta la circonferenza»⁸.

La predisposizione mentale all'indagine degli antichi Greci – la quarta

caratteristica distintiva, di cui tratteremo nel capitolo IV parlando dei primi scienziati e filosofi – era intimamente legata alla loro esperienza di navigatori. La vela di una nave non rappresentava soltanto la perfetta conoscenza di una forza elementare della natura (scienza «pura»), ma anche la sua applicazione pratica (scienza «applicata»). La vela, il piú antico dispositivo inventato dall'uomo per imbrigliare una forza non animale presente in natura allo scopo di fornire energia, mantenne tale primato fino all'invenzione del mulino ad acqua, quasi certamente a opera di un Greco, nel III secolo a.C. L'energia con cui una nave poteva prendere velocità incoraggiò i Greci a immaginare che lo scafo fosse vivo, un grosso animale sul quale erano in sella e da cui potevano godere di una vista privilegiata sul litorale che pareva sfrecciare in lontananza e sulle cittadine che si susseguivano lungo la costa. Le antiche navi greche erano tutte decorate con uno o piú occhi, secondo una consuetudine che risaliva alla tarda età del bronzo. Nel VI secolo, le figure melanomorfe delle pitture vascolari attiche raffigurano spesso navi da guerra, con tanto di prua a sperone simile al muso di un cinghiale. In questi casi, l'occhio della nave è l'occhio di un animale selvatico pronto a lanciarsi alla carica, infrangendo le onde come se attraversasse il sottobosco di una foresta per colpire i nemici con le sue zanne micidiali. Su altre pitture vascolari, tuttavia, le navi possiedono due grandi occhi quasi ipnotici, disposti uno su ciascun lato della prora, appena sopra la linea di galleggiamento. Alla vista, la nave appare viva, attenta e vigile, pronta a raccogliere informazioni sia dal mondo sottomarino sia dalla superficie del mare mentre scivola verso l'orizzonte.

I Greci non erano tuttavia né i primi né i piú esperti marinai del Mediterraneo. Di certo, dovevano aver visto le grandi teste di cavallo che decoravano le prue delle navi governate dai loro rivali a est e a sud: i Cananei, che indussero i Greci a scegliere i cavalli tra gli attributi della loro divinità del mare, Poseidone; e i Fenici, che avevano da tempo sperimentato le rotte commerciali del Mediterraneo. Partiti dal Levante, i Fenici avevano creato insediamenti portuali al fine di rendere sicure le vie lungo le quali grandi carichi di metalli venivano spostati su mercantili lenti ma stabili e a scafo tondo, in grado di attraccare a Cipro, Cartagine, in Sardegna e, nell'estremo ovest, perfino sulle coste atlantiche della Spagna. All'eterna ricerca di nuove fonti di legname con cui mantenere in buono stato le loro

flotte, divennero intrepidi esploratori e navigatori su lunghe distanze: intorno al 600 a.C., secondo una fonte citata dallo storico greco Erodoto, i Fenici avevano addirittura circumnavigato l’Africa.

Il mistero dell’accelerazione impressa al progresso intellettuale dai popoli di lingua greca nell’VIII secolo e nei successivi può trovarsi sul fondo del mare, nascosto in relitti di navi fenicie ancora da scoprire. I Fenici erano pieni di spirito di inventiva e di risorse tecnologiche e furono i soli tra gli antichi popoli semitici a diventare marinai esperti. Come i Greci, vivevano in città-stato indipendenti e costruirono città portuali lungo la Mezzaluna fertile tra Sidone, Tiro, Biblo e Berytus (Beirut). Al pari dei Greci, i Fenici furono sempre ben disposti verso i prestiti culturali; i loro manufatti giunti fino a noi – avorio intagliato, ciotole di metallo, rasoi, monumenti in pietra, maschere in terracotta – sono riconoscibili proprio per il loro stile così eclettico, in cui si fondono elementi del linguaggio estetico greco, assiro e soprattutto egizio.

Accanto a Ba’al, la massima divinità fenicia, vi era Melqart, un dio cacciatore con poteri speciali sul mare che i Greci identificarono con Eracle. Erodoto riferisce di un tempio visitato a Tiro e dedicato a Melqart che egli chiama «tempio di Eracle». Al suo interno il grande storico vide due colonne sacre d’oro e smeraldi, e alcuni studiosi ritengono che quel doppio pilastro fosse un segno distintivo della religione fenicia, imitato da Salomone nel tempio ebraico di Gerusalemme. Il re d’Israele, infatti, aveva fatto venire da Tiro un certo Hiram, architetto e muratore fenicio, che «modellò due colonne di bronzo; di diciotto cubiti era l’altezza di una colonna e un filo di dodici cubiti poteva abbracciare la seconda colonna» da collocare nel portico del tempio (1 *Re* 7,15). Questo caratteristico doppio pilastro può anche spiegare la vera origine dell’idea delle Colonne d’Eracle in corrispondenza della Rocca di Gibilterra. È anche possibile, benché non possa essere provato, che le famose storie greche sulle fatiche di Eracle, in particolare quelle ambientate in Occidente, celino leggende fenicie a noi sconosciute. La decima e l’undicesima fatica di Eracle, di ambientazione «occidentale», corrispondono rispettivamente alla cattura dei leggendari buoi rossi di Gerione e alla ricerca delle tre mele d’oro nel Giardino delle Esperidi. Il fatto che la decima fatica si svolga in una terra estremamente lontana è sottolineato dal mezzo di trasporto usato da Eracle: l’eroe viaggia infatti su un qualche tipo di imbarcazione che molto probabilmente veleggiava nell’aria anziché

sull'acqua, trattandosi del battello concessogli da Helios, il dio del Sole. Quando i Greci cominciarono a pensare ai punti estremi del mondo allora conosciuto, la loro immaginazione, come spesso accade, fuse la navigazione per mare con il volo aereo. A favorire tale fusione doveva essere stata la somiglianza visiva che essi percepivano tra una nave che avanzava grazie ai colpi regolari delle file di rematori e il battito ritmico delle ali di un uccello – una delle similitudini che troviamo piú frequentemente nella poesia greca.

Non è escluso che i Greci si siano appropriati di alcune delle fatiche di Eracle ricavandole dalle leggende fenicie riguardanti le loro lunghe spedizioni in mare o da quelle del loro dio Melqart. Nel definire esattamente il rapporto tra la cultura greca e quella fenicia insorgono tuttavia alcuni seri ostacoli. Si è spesso affermato, per esempio, che i Greci appresero dai Fenici tutto ciò che sapevano sulle navi. Talvolta, a comprova di tale tesi è citato l'elogio dell'ingegno fenicio scritto dal greco Senofonte nel IV secolo a.C., in cui un uomo tesse le lodi della virtù dell'ordine:

L'ordine piú bello e piú preciso, Socrate, mi sembrò di averlo visto una volta, quando salii per una visita su una grossa nave fenicia. Notai, infatti, una grandissima quantità di attrezzi disposta in uno spazio ridottissimo. Infatti, è grazie a molti arnesi di legno e corde che la nave ormeggia e salpa, – aggiunse, – e grazie a molte delle cosiddette attrezzature sospese che naviga; è armata contro le navi nemiche con molte macchine da guerra, trasporta molte armi per gli uomini dell'equipaggio, e per ciascun pasto comune porta con sé tutti gli utensili di cui gli uomini si servono quando sono a casa⁹.

Questa ammirata descrizione dell'interno di una nave non vuol dire però che i Greci si siano limitati a copiare *in toto* i risultati ottenuti dai maestri d'ascia fenici, tanto che nessuno dei termini greci che indicano le parti di una nave deriva da una radice semitica. Piú recentemente, gli storici navali hanno delineato un quadro riveduto che presenta i due popoli impegnati in una competizione secolare per superarsi a vicenda, cosa che comportò inevitabilmente un'imitazione reciproca.

L'innovazione tecnologica fondamentale fu introdotta nell'VIII secolo a.C. Nei secoli precedenti, le navi greche e fenicie avevano tutte un singolo ponte per i rematori, situato a livello del bordo superiore dello scafo. Dopo l'aggiunta di una piattaforma che poteva ospitare marinai armati in piedi, gli

antichi maestri d'ascia si resero conto che avrebbero potuto aggiungere altre due file di rematori, provvisti di remi piú lunghi, e creare in tal modo una bireme. In questo modo, la nave poteva essere resa molto piú veloce senza aumentarne la lunghezza e renderla quindi piú difficile da manovrare. Non abbiamo tuttavia modo di sapere se quell'importante innovazione nacque per la prima volta da una mente fenicia o greca. Esistono inoltre tesi contrastanti circa l'introduzione della nave con tre ponti di rematori, vale a dire una trireme, che fu un prerequisito del rapido sviluppo della marina militare greca nel v secolo a.C. e quindi dell'impero ateniese. All'epoca, alcuni Greci sostenevano che la trireme era stata inventata da un uomo di Corinto di nome Ameinocles, ma non si può escludere che siano piú corrette fonti successive, secondo cui i Greci presero in prestito l'idea dai Fenici di Sidone.

Un altro problema è rappresentato dall'assoluto silenzio delle voci fenicie, tanto nel Levante quanto nella loro colonia punica di Cartagine, dove esisteva una biblioteca che fu distrutta dai Romani nel 146 a.C. Tale lacuna risulta tanto piú frustrante se pensiamo che i Fenici e la loro progenie cartaginese erano altamente istruiti. Nel iv secolo d.C., quando la lingua fenicia poteva ancora sentirsi nelle strade del Nord Africa, sant'Agostino scrisse che «nei libri punici [sono] state tramandate molte cose sagge, come è attestato da uomini dottissimi»¹⁰. Anche se i precedenti cananei di Ugarit avevano trascritto alla fine del II millennio a.C. miti e narrazioni in forma poetica, in particolare un ciclo di testi sul dio Ba'al, come anche notizie di tutti i giorni, il rapporto che tali opere ebbero in seguito con i Fenici rimane oscuro. Il fatto che i Punici di Cartagine non abbiano lasciato agli storici di epoca successiva sostanziali annotazioni scritte ha perfino dato origine tra gli accademici a una sorta di mito paranoico, secondo il quale i Fenici del Nord Africa avevano adottato una politica di stato di assoluta segretezza.

A tutt'oggi sopravvivono poche frasi in fenicio. Nel ix secolo a.C., un re di nome Kilamuwa lasciò un'epigrafe, forse in versi, nei pressi del confine tra le attuali Turchia e Siria, in cui riferiva come aveva protetto il proprio popolo. A Pyrgi, a nord di Roma, su alcune lamine d'oro è riportata sia in etrusco sia in fenicio una dedica a una dea fenicia, databile attorno al 500 a.C. Comunque sia, non possiamo avere con i Fenici lo stesso dialogo che abbiamo con la maggior parte delle antiche popolazioni del Vicino Oriente. L'unico possibile testo di una certa rilevanza, redatto in origine in fenicio, è

in realtà in greco antico. Si presenta come la traduzione di un trattato riguardante un viaggio compiuto nel v secolo a.C. e noto come *Il Periplo di Annone*, o meglio: *Il viaggio di Annone, comandante dei cartaginesi, intorno alle zone della Libia oltre le Colonne d'Eracle, che depositò nel tempio di Crono*. La prima metà del testo elenca luoghi tuttora identificabili in Marocco; la seconda metà comprende invece una fantasia etnografica, in cui si parla delle pelli scorticate di donne indigene dal corpo peloso che venivano chiamate *gorilla* (termine rimasto poi in uso nella moderna zoologia). Circa l'autenticità e la datazione del testo si sono aperti aspri dibattiti, anche se non vi è alcun motivo per cui non dovrebbe contenere almeno un'eco dell'originario rapporto in lingua punica di Annone il Navigatore.

Ciò che piú contribuisce a offuscare il quadro d'insieme, tuttavia, è l'ambivalenza che Greci – e Romani – dimostrarono verso la superpotenza marittima del Mediterraneo meridionale. Pensavano che la lingua punica suscitasse ilarità e inserivano nelle loro commedie personaggi che sulla scena farfugliavano a lungo parole «puniche» prive di senso (per esempio il personaggio di Annone nella commedia di Plauto *Poenulus*, ovvero *Il giovane cartaginese*, modellata su un originale greco). Si riteneva altresí che la lingua fenicia fosse dotata di poteri magici, tanto che a volte si scrivevano incantesimi in un gergo pseudo-fenicio. I Fenici fecero la loro prima comparsa nella letteratura greca in un modo non privo di contraddizioni. In Omero, i Fenici sono presentati, piuttosto realisticamente, come mercanti-navigatori, anche se l'autore fu presumibilmente ingiusto a lasciare intendere che fossero piú immorali dei Greci. Le leggende sul popolo fenicio riecheggiano probabilmente anche nella storia fantastica narrata da Platone su Atlantide, la terra di Poseidone, centro di una confederazione di naviganti che un tempo aveva dominato il mare al di là delle Colonne d'Eracle. Le conoscenze greche della cultura fenicia traspaiono nell'*Odissea* nella rappresentazione dei Feaci, un popolo di esperti navigatori con doti quasi soprannaturali, capaci di viaggiare dalla loro terra fino alla Grecia continentale e fare ritorno in un solo giorno. In un affascinante passaggio del poema, il re dei Feaci Alcinoo (il cui nome significa «vigoroso di mente»), figlio di Nausitoo («lesto nel navigare»), riferisce a Ulisse che le loro navi sono dotate di un proprio intelletto e sanno governarsi con la loro sola intelligenza:

Perché i Feaci non hanno nocchieri,
non ci sono timoni, come ne han l'altre navi,
ma sanno da sole il pensiero e l'intendimento degli uomini,
e san le città umane e i pingui campi di tutti,
e l'abisso del mare velocissime passano ¹¹.

Questi versi giocano sulla somiglianza fonetica tra le parole «nave» e «mente», che in greco iniziano entrambe con «n» e finiscono con «s» e derivarono forse, in un lontano passato, dalla stessa radice indoeuropea.

I Greci ritenevano senza dubbio che i Fenici avessero loro insegnato importanti competenze. Per spiegare la loro adozione dell'alfabeto fonetico fenicio, affermavano che quella scrittura era stata introdotta in Grecia da Cadmo, il fondatore di Tebe, originariamente arrivato – così almeno asserivano di ricordare o così avevano deciso – dalla Fenicia. I Greci sostenevano che i loro saggi avessero collegamenti con la terra dei Fenici, incluso il primo filosofo della storia umana: Talete di Mileto. Era opinione diffusa che Talete fosse stato anche autore di scritti sulla navigazione basata sugli astri, e nella tarda antichità furono compiuti strenui tentativi di rifarsi all'abilità dei Fenici nella navigazione per giustificare la convinzione che il ragionamento logico avesse avuto origine proprio tra quei provetti naviganti. Il geografo greco Strabone ribadiva che le competenze marinare dei Fenici e la nascita del pensiero scientifico e razionale erano strettamente correlate: «[I Sidonii] sono inoltre filosofi versati nell'astronomia e nella matematica, [...] con competenze sia nella navigazione notturna che nei calcoli; l'una e l'altra sono infatti in funzione del commercio come dell'arte navale»¹². È fuor di dubbio che per i Greci esistesse tra la navigazione e gli astri un'intima correlazione. Essi disponevano di magnetite e di ferro, ma non ancora di bussole, sicché i marinai di Ulisse viaggiavano sostanzialmente di notte, regolando la loro rotta secondo le stelle. Non possiamo tuttavia avere la certezza che il re di Itaca e i suoi compagni avessero appreso l'arte della navigazione notturna, l'astronomia e i calcoli matematici proprio dai Fenici.

In Ulisse, i Greci trovarono un eroe pieno di fascino nonché un esperto navigatore, in grado di stabilire la propria rotta anche su una povera zattera osservando le costellazioni. Ulisse, tuttavia, è altresì un eroe che simboleggia l'ardimento intellettuale greco anche in altri modi. Egli è intrinsecamente curioso del mondo e indaga i fenomeni che gli appaiono interessanti

semplicemente perché vi si è imbattuto. Due dei piú famosi episodi dell'*Odissea* descrivono i premi e i pericoli di voler perseguire la conoscenza per il semplice gusto di farlo. Solo una volta Ulisse si lascia vincere da una curiosità incontrollata, e la conseguenza sarà la morte di tutti i suoi uomini. Non c'è ragione al mondo che lo spinga a visitare l'Isola dei Ciclopi: lui e i marinai della sua flotta sono riusciti a procurarsi animali in gran numero sulla vicina Isola delle Capre, disabitata e abbandonata perché i Ciclopi non sanno navigare; gli uomini hanno ormai accesso a vettovagliamenti illimitati e sono salvi. Tuttavia, hanno udito delle voci portate dal vento, e Ulisse non riesce a controllare il suo desiderio di saperne di piú: «Andrò a esplorare queste genti, chi sono, | se son violenti, selvaggi, senza giustizia, | o amanti degli ospiti e han mente pia verso i numi»¹³. Presa con sé la propria ciurma, Ulisse non solo fa razzia nella grotta di Polifemo ma indugia al suo interno, spinto dalla curiosità di vedere che aspetto abbia il ciclope. Per riuscire a sfuggire alla mostruosa creatura con alcuni dei suoi uomini, Ulisse è costretto ad accecare Polifemo, suscitando cosí la rabbia di Poseidone e richiamando su di sé la maledizione del dio, che porterà alla perdita di tutte le navi e alla morte dei loro equipaggi.

Vi è pertanto una grande differenza con un altro momento dell'*Odissea*, allorché Ulisse cede al suo secondo e grave accesso di curiosità. Egli ha infatti tutte le intenzioni di ascoltare le Sirene, che tutto sanno di «quello che avviene sulla terra nutrice»¹⁴ e trascendono dunque ogni normale limitazione di tempo e di luogo, anche se la loro voce potrebbe rappresentare un pericolo mortale. Ulisse, di fatto, negozia in questo caso un compromesso tra la pura curiosità (non avendo egli alcuna reale necessità di ascoltare il canto onnisciente delle Sirene) e l'intelligenza *applicata*, o, se vogliamo, l'inventiva scientifica. L'eroe si chiede come fare per impedire che il canto delle Sirene metta in pericolo lui e i suoi uomini, ed escogita una soluzione pratica: ordina ai suoi marinai di mettersi dei tappi di cera nelle orecchie, affinché non possano udire il canto, e di legarlo all'albero della nave, in modo che non possa lanciarsi fuori bordo. In tale frangente, Ulisse conduce un esperimento controllato per verificare l'ipotesi che le Sirene possano effettivamente accrescere la sua conoscenza, senza tuttavia mettere in pericolo la vita dei suoi uomini. Viene dunque affermato, seppure implicitamente, che con sufficiente accortezza, preparazione e cautela è possibile soddisfare anche la curiosità piú disinibita, perfino sul piú

pericoloso degli argomenti. Per questo motivo, per i Greci, viaggiare significava acquisire conoscenza. Il terzo verso dell'*Odissea* narra che il suo eroe «di molti uomini le città vide e conobbe le *menti*»¹⁵.

Prima di abbandonare l'argomento della curiosità degli antichi Greci, vorrei soffermarmi brevemente su quattro caratteristiche del loro pensiero analitico che mi sembra possano averli favoriti nella conoscenza delle «città e menti» di tutti i popoli che incontrarono, facilitando così il loro rapido progresso intellettuale. Il primo tratto peculiare è la flessibilità lessicale della loro lingua, che, rispetto alla maggior parte delle altre lingue moderne, offriva una gamma ben più ampia di modi per esprimere causalità e consequenzialità e un sofisticato livello di sovrapposizione tra loro. Il secondo è il loro amore per le analogie – ovvero la ricerca di somiglianze tra le diverse sfere di attività o esperienza, che potevano così fare luce l'una sull'altra –, per esempio tutte le metafore che paragonavano il movimento sul mare al moto intellettuale. Il terzo elemento, viceversa, è rappresentato dall'amore per la polarità: i Greci percepivano il mondo suddividendolo in entità polarizzate e disponevano di una speciale coppia di indicatori sintattici – *mén* e *dé* – che venivano inseriti nelle frasi di cui si desiderava sottolineare il carattere antitetico. Tali indicatori sintattici sono per esempio utilizzati per aumentare l'effetto delle due frasi perfettamente bilanciate che compaiono nel proverbio recitato da Creso, re della Lidia, per deplorare il fatto di aver mosso guerra alla Persia: «Nessuno è tanto privo di senno da preferire la guerra alla pace: ché in questa i figli seppelliscono i genitori, in quella i genitori i figli»¹⁶. Uno dei primi filosofi, Pitagora, elaborò perfino una «tavola dei contrari» per aiutare i suoi studenti ad analizzare i fenomeni: dispari/pari, luce/buio, maschile/femminile e così via. L'amore dei Greci per la polarità era così forte che, anziché usare un termine collettivo, spesso indicavano semplicemente le due parti contrapposte di un unico fenomeno: al posto di «tutto il genere umano», per esempio, preferivano quasi sempre dire «sia i Greci sia i barbari».

Il quarto tipo di argomento che più di ogni altro contribuì al pensiero filosofico degli antichi Greci fu il principio dell'*unità* degli opposti: anche due cose, o forze, che sembrano essere in opposizione o contraddizione possono essere unificate, o, anzi, può essere la loro stessa contraddizione a determinarne lo stato permanente di interazione. La forza centripeta può essere compresa solo in combinazione con la forza centrifuga; un elemento

concavo esiste solo in rapporto a uno convesso. L'antica mente greca sembra avere avuto effettivamente meno problemi con il concetto di interazione e unità degli opposti rispetto alla moderna mente occidentale, o almeno alla moderna mente anglo-americana, risolutamente empirica. L'unità degli opposti è piú facile da comprendere attraverso la mitologia e la religione greca che attraverso la loro filosofia. Prendiamo per esempio la figura del profeta Tiresia, che è fisicamente cieco *perché* può effettivamente «vedere» una parte ben maggiore di verità rispetto ai vedenti. Oppure consideriamo la dicotomia del delitto e del castigo: il cristianesimo ruota attorno a un dio padre che non conosce che virtù e punisce quanti a lui si oppongono, ovvero i malvagi. Nella mitologia greca, in realtà, gli eroi e gli dèi chiamati a infliggere il castigo per particolari misfatti tendono a essere i primi ad aver commesso crimini analoghi. Il parricida incestuoso Edipo, per esempio, viene trasformato in un eroe venerato, impegnato a *impedire* l'incesto e il parricidio. Medea, fondatrice nei pressi di Corinto di un culto femminile affinché le donne possano pregare per la sicurezza dei loro figli, è in realtà ella stessa un'infanticida: la madre buona e la madre cattiva sono concetti che si definiscono reciprocamente e, pertanto, si unificano, quasi fossero le «due facce della stessa medaglia». Le origini di questo modo di pensare possono collegarsi linguisticamente all'eufemismo, inteso nel suo significato originale, tecnico. Poiché anche solo nominare una forza spaventosa poteva attivarne o risvegliarne l'ostilità, gli antichi Greci si rivolgevano alle orrende personificazioni femminili della vendetta violenta o delle maledizioni – le Erinni (Furie) – chiamandole Eumenidi, ovvero «le benevole». Le maledizioni, ovviamente, finiscono per essere delle benedizioni se non si attivano come anatemi.

L'unità degli opposti, già articolata nella forma mitologica e culturale, spiega la tendenza alla dualità osservabile agli albori della filosofia greca. Fu Eraclito a vedere che il mare era un elemento puro e al tempo stesso corrotto e includeva pertanto in sé due realtà opposte: per i pesci non poteva che essere puro, e quindi benefico; agli esseri umani, al contrario, poteva anche recare grave danno. Fu invece Empedocle a sostenere che il mondo fisico, soggetto alle leggi della vita e della morte, si trovava in uno stato di costante alternanza tra unione e separazione, posto sotto l'influenza di due forze opposte ma dialetticamente unite che il filosofo definiva *Filótēs* (Amore) e *Neĩkos* (Discordia). Fu Aristotele a capire che non vi era bisogno di *agire* per

essere colpevole di qualcosa di immorale: *omettendo* di fare qualcosa era possibile causare tanto danno quanto *commettendo* qualcosa di diverso. La colpevolezza poteva risiedere sia nel Fare sia nel Non fare.

Una chiara manifestazione della curiosità degli antichi Greci coincide con la quinta caratteristica, vale a dire una certa *anóixis*, o apertura mentale. Poiché amavano viaggiare e vivevano abitualmente in prossimità del mare, venivano a trovarsi regolarmente in posizioni che portavano al massimo la loro esposizione ad altre culture e sapevano trarre rapidamente profitto dalla possibilità di acquisire le competenze di altri popoli e sperimentare tecniche e idee completamente nuove. L'antica parola greca per «apertura», *anóixis*, che sopravvive nel linguaggio moderno per indicare la stagione della primavera, che «apre» l'anno, ha diversi significati. Può indicare sia il momento in cui una nave naviga in lontananza della terra, e segue la sua rotta in mare *aperto*, sia l'attimo in cui la mente umana afferra e comprende pienamente per la prima volta un'idea. Chiarezza intellettuale e controllo del mare erano componenti inscindibili dell'identità ateniese. Quando però scrivevano in greco antichi autori ebrei e cristiani, come spesso accadeva nel mondo mediterraneo, essi usavano a volte la parola *anóixis* come sinonimo di *parrēsía*, ovvero un equivalente del concetto chiave di «libertà di parola» – un elemento che costituiva il nucleo di molte costituzioni greche e veniva identificato in particolare nella democrazia ateniese (ed è per questo motivo che nel capitolo v ho scelto di concentrarmi sul concetto di *anóixis* in rapporto all'Atene di epoca classica). Il fatto di avere una società sufficientemente aperta per dare ascolto a punti di vista diversi ed espressi con grande schiettezza era un'idea cara a molti Greci, e ha avuto un lungo futuro.

Le aperture all'influenza straniera, alle novità e all'asserzione senza pregiudizi di opinioni tra loro in contraddizione sono tutte associate a una chiara tendenza alla buona fede emotiva. Una delle ragioni per cui l'antico dramma ateniese ha goduto di una tale rinascita nei teatri del mondo moderno è che la sua etica precristiana sembra spesso dimostrare una confortante schiettezza di emozioni. La generazione del nostro secondo dopoguerra e quella successiva hanno in genere preferito affrontare i loro impulsi più oscuri – rabbia, vendetta, lussuria, invidia – riconoscendoli apertamente, anziché reprimerli o negarli. Riguardo alle passioni umane, i primi pensatori

greci beneficiarono di un grado di franchezza che divenne di nuovo possibile solo dopo Freud. I Greci, per esempio, dimostravano un profondo rispetto per il sesso, di cui parlavano apertamente, e sapevano esattamente fin dove l'impulso sessuale poteva portare un essere umano, come illustrano chiaramente le loro commedie oscene e alcuni miti tragici. In buona parte della mitologia greca compaiono guerrieri – o piuttosto veri e propri assassini – che non sanno dominare la loro rabbia. Allorché il generale Gilippo arringò i Siracusani prima che si lanciassero nella battaglia contro gli Ateniesi invasori, egli li esortò con queste parole: «Dobbiamo dunque andare a combattere con collera, e pensare che sia del tutto legittimo nei riguardi degli avversari pretendere, per punire un aggressore, di soddisfare l'ira dell'animo»¹⁷. Con parole agghiaccianti, che provocarono indignazione morale negli studiosi cristiani, Gilippo aggiungeva: «Dobbiamo pensare che ci sarà concesso respingere i nemici, e che ciò, come si suol dire, è piacevolissimo». Nella *Repubblica* di Platone, Socrate porta il suo interlocutore a riconoscere l'odio omicida che gli schiavi, in ogni caso quelli ammassati in gran numero, sentono inevitabilmente verso i loro padroni. Il termine greco relativo alla sfera delle emozioni per il quale vorrei davvero esistesse un equivalente nella lingua inglese è tuttavia *phthónos*, ovvero una forma di invidia che si mescola alla gioia per le eventuali disgrazie che si abbattono sull'oggetto della nostra gelosia malevola: invidia piú *Schadenfreude*. Nessun Greco avrebbe mai negato che un mendicante godesse nel vedere un ricco in difficoltà. Come asseriva Dionigi di Alicarnasso: «Non può nascere [...] un nobile sentire in uomini che non riescono a soddisfare le necessità quotidiane»¹⁸. La franchezza dei Greci riguardo alle emozioni potrebbe farli apparire insensibili e volgari, ma difficilmente troverete in loro dell'ipocrisia.

Riguardo ai moti della psiche, posta di fronte agli aspetti piú oscuri dell'esistenza umana, risulta piú facile essere onesti se ci si avvale dello scudo protettivo della risata, e per questo identifico nell'umorismo la sesta delle caratteristiche greche che pongo in evidenza nel contesto di Sparta (cap. VI). Era tipico degli Spartani ricorrere al loro spirito pungente, specificamente lacedemone, per mantenere alto il morale della loro cultura guerriera. Gli Spartani, tuttavia, non erano gli unici Greci divertenti: nell'Atene del periodo classico esisteva un particolare circolo di forti bevitori i cui membri erano

tutti famosi affabulatori. Un giorno Filippo II di Macedonia, che non disdegnava il piacere di una bella risata, offrì loro un talento d'argento, pari circa a 6000 dracme, affinché scrivessero le loro battute e gliele mandassero, probabilmente per avvalersene in uno dei suoi chiassosi banchetti a corte. I Greci ebbero anche l'idea della raccolta di battute, di cui abbiamo un esempio nel *Philogelos*, traducibile come «amante del riso», un libro del III secolo d.C. giunto fino a noi. Uno dei gruppi sociali su cui si raccontavano barzellette erano i professionisti incompetenti: «A un maestro incapace fu chiesto: “Come si chiama la madre di Priamo?” Imbarazzato, quello rispose: “Noi in segno di rispetto la chiamiamo signora”»¹⁹.

Quando gli antichi Greci immaginavano gli dèi immortali che vivevano beatamente sull'Olimpo, si torcevano in «inesauribili risate». In un arcaico *Inno a Demetra*, attribuito a Omero, la dea delle terre fertili è inconsolabile perché sua figlia Persefone è stata rapita da Ade e trascinata negli inferi. Demetra rifiuta di recarsi sull'Olimpo e cerca pace a Eleusi, ma nulla può alleviare il suo dolore. A quel punto, la regina che la ospita ha un lampo di genio e convoca in suo aiuto l'unico comico irresistibile di sesso femminile di tutta la mitologia antica, di nome Iambe per via del metro giambico delle sue battute oscene. Demetra, finalmente, scoppia a ridere. Iambe diede così il proprio nome al metro poetico da sempre usato dai Greci in versi offensivi e licenziosità satiriche e probabilmente nato in origine durante feste di epoca preistorica, che comprendevano rituali e scherzi osceni. I Greci riconoscevano tuttavia diversi tipi di facezie. Se gli Inuit hanno venti parole diverse per definire la neve, i Greci ne avevano altrettante per tradurre cose come «sberleffo» o «scherno», che lasciavano intendere sottili gradazioni di malizia o cattiveria, benché Aristotele sostenesse che il riso in alcune circostanze era in realtà un indice di virtù morale. Nella maieutica socratica era fondamentale mettere in luce l'assurdità degli argomenti filosofici degli altri ricorrendo all'*eironeía*, una forma di ironia mista di umorismo. Dai filosofi cinici, che conducevano uno stile di vita austero e avevano disprezzo per tutti i simboli esteriori della ricchezza e del potere, è giunta a noi la parola «cinico», che ancora utilizziamo per descrivere un atteggiamento in cui si combinano diffidenza e derisione. Nell'antichità si raccontavano aneddoti esilaranti sul più famoso dei cinici, Diogene. Quando Platone disse che Socrate aveva definito gli uomini come «bipedi implumi», Diogene aveva

messo in ridicolo l'idea presentandosi nell'Accademia con un pollo spennato e annunciando a gran voce: «Guardate, vi porto un uomo!»

Occorre anche dire che presso gli antichi Greci il ricorso allo scherno può risultare talvolta fastidioso, soprattutto quando il bersaglio (come spesso accade) è il genere femminile. Purtroppo, non sappiamo esattamente quali erano le battute che Iambe aveva detto a Demetra, ma conosciamo in compenso le tradizionali filippiche satiriche contro le donne, verso le quali gli uomini greci dichiaravano in genere di nutrire un autentico disprezzo. Uno degli studi inseriti da Teofrasto nella sua opera *Caratteri*, dedicata ai tipi di personalità che si incontravano comunemente, riguarda l'«uomo privo di tatto», la cui colpa non è tanto la tendenza ad abbandonarsi ai tradizionali sproloqui contro il sesso femminile quanto il fatto di propinarli in modo scriteriato *durante i matrimoni*. Dall'altro lato, battute e beffe sono dirette contro i potenti – non importa se divinità, sovrani o alti gradi dell'esercito – con stupefacenti esibizioni di irriverenza e coraggio morale che contribuiscono a spiegare come mai i Greci abbiano inventato sia la democrazia sia il teatro comico.

Le commedie erano scritte per essere rappresentate nel corso di vere e proprie competizioni teatrali, e ogni commediografo ce la metteva tutta per battere i suoi avversari e aggiudicarsi il prestigioso premio. Il settimo elemento caratteristico della mentalità greca, di cui parlo nel capitolo VII e che era particolarmente sviluppato presso i Macedoni – gente litigiosa e sempre pronta a mettersi in gara –; era infatti una competitività quasi ossessiva. A Olimpia, dove si svolgevano i Giochi olimpici, sorgeva una statua consacrata alla *Competizione*, personificata da un atleta con in mano gli *altères*, ovvero i contrappesi usati per migliorare le prestazioni nel salto in lungo e nel salto triplo. Il termine greco che indicava una manifestazione sportiva era *agón*, sostantivo che venne poi a significare anche «lotta» e da cui derivò la nostra parola *agonia*, ovvero la lotta tra la vita e la morte. I Greci, tuttavia, concepivano in modo agonistico tutto, non solo l'atletica. Ulisse, per esempio, dichiara a uno dei Proci più insistenti con la regina Penelope di essere in grado di batterlo in una gara di aratura. A Sparta, negli inni che le adolescenti innalzavano ad Artemide si susseguivano dichiarazioni e controdeklarazioni su chi di loro fosse la fanciulla più bella. Platone costruisce abilmente i dialoghi di Socrate con i sofisti sotto forma di *gare*

verbali. Tale approccio competitivo presupponeva una fondamentale uguaglianza sociale tra i concorrenti, che potevano migliorare le loro prestazioni grazie alla reciproca emulazione. Uno dei passaggi piú altisonanti della poesia arcaica greca è la descrizione dei due generi di contesa, rappresentati dal duplice volto della dea Eris e descritti da Esiodo nel suo poema *Le opere e i giorni*: in una forma, la dea conduce gli uomini alla guerra e alla discordia; nell'altra sua forma, tuttavia, essa è «molto migliore [...] per gli uomini: essa esorta anche il neghittoso al lavoro. [...] Buona contesa è questa per i mortali: il vasaio gareggia con il vasaio, l'artigiano con l'artigiano, il povero invidia il povero, il cantore il cantore»²⁰.

I Greci vedevano un legame logico tra la forma benigna di *agón* e la loro passione per l'eccellenza virtuosa (*areté*) in ogni settore di attività. È appunto quest'ultima a rappresentare l'ottava delle dieci caratteristiche. Fu tale irrefrenabile impulso all'eccellenza che motivò i re ellenistici dell'Egitto, i Tolomei, a concepire l'idea di una biblioteca ad Alessandria che custodisse le migliori opere e ospitasse i migliori studiosi che il mondo avesse mai prodotto (cap. VIII). A Smirne, in quelle che oggi sono le regioni nord-occidentali della Turchia, altri sovrani ellenistici fecero erigere perfino un tempio in onore della dea Aretè.

Le donne potevano coltivare l'eccellenza virtuosa negli ambiti di loro competenza: la cosmesi, la tessitura, l'autocontrollo e la fedeltà. Anche terre e animali potevano raggiungere il loro genere di eccellenza. Nella mitologia greca, tuttavia, l'epitome dell'*areté* era di solito rappresentata da Achille, «il migliore degli Achei», il guerriero piú coraggioso, il corridore piú veloce e l'eroe piú bello. Un poeta epico greco descrisse il disegno riportato sullo scudo di Achille: l'*areté* vi è raffigurata come un albero piantato da una fanciulla in cima a una montagna ed estremamente difficile da raggiungere²¹. Ma il poeta a cui l'*areté* è piú strettamente associata è Pindaro, autore di odi straordinarie in lode di vincitori di gare di atletica e concorsi musicali. Il mondo del vincitore viene per sempre modellato dalla sua eccezionale prestazione ai Giochi panellenici. L'eccellenza virtuosa è un dono divino, e pertanto è innata, ma, secondo Pindaro, ha bisogno di essere coltivata con un duro allenamento. Come aveva detto Esiodo, l'*areté* non poteva conseguirsi senza una buona dose di sudore. Infine, la risultante esibizione dell'eccellenza virtuosa richiede un eccellente poeta che sappia immortalarla

in un'ode (ed è qui che entra in gioco Pindaro): le gesta di eroi famosi fra gli uomini ci sono note «dai versi sonori che artefici saggi composero; perdura il valore nei celebri canti; ma solo a pochi è facile ottenerli», afferma, nella terza delle sue *Odi pitiche*²².

Il corpo perfetto dell'atleta campione veniva dunque celebrato nella poesia perfetta del poeta campione. «La lingua sta alla mente come la bellezza sta al corpo», disse Aristide, e la più pregiata risorsa dei Greci fu sicuramente la loro ricchezza linguistica – la nona delle qualità che meglio li definiscono –, che si manifestò soprattutto nella straordinaria fioritura della prosa in greco – sia saggistica sia narrativa – sotto l'impero romano (cap. IX). Gli stessi Greci reputavano di non avere uguali nell'arte oratoria, affermando spesso che era ciò che li rendeva superiori a tutti i «barbari», termine che in origine denotava «coloro che non parlano greco e pronunciano parole incomprensibili» (paradossalmente, i Greci avevano preso in prestito il termine proprio da popoli «barbari», visto che *barbaru* era la parola usata per «straniero» nell'antico sumero e babilonese). Un eroe omerico poteva far valere il proprio status con la sua arte oratoria: quanto a eloquenza, il più provetto di tutti era Ulisse che, prima di parlare in assemblea, restava qualche attimo in piedi, assolutamente immobile, con gli occhi fissi a terra: «Quando però voce sonora mandava fuori dal petto | parole simili a fiocchi di neve in inverno, | allora nessun altro mortale avrebbe sfidato Odisseo»²³. Una delle prime abilità che i Greci decisero che si potevano apprendere sistematicamente fu l'arte dell'oratoria persuasiva, o retorica, sulla quale due retori siciliani del V secolo, Tisia e Corace, scrissero il primo di molti manuali specializzati in uso presso gli antichi Greci. Il piacere voluttuoso che i Greci ricavano dalle parole fu alla base dei progressi che avrebbero compiuto anche nel campo dell'espressività poetica. Accanto ai racconti di azione e ai discorsi pubblici, anche la prima poesia rivela che gli antichi Greci padroneggiavano la rappresentazione descrittiva al massimo livello. Il primo *locus amoenus* della letteratura occidentale – la grotta di Calipso descritta dal dio Hermes nell'*Odissea* – riesce a sollecitare tutti i cinque sensi del lettore, compresi quelli particolarmente difficili da riprodurre in forma scritta, come l'odorato e il gusto:

Gran fuoco nel focolare bruciava e lontano un odore

di cedro e di fissile tuia odorava per l'isola,
ardenti; lei dentro, cantando con bella voce
e percorrendo il telaio con spola d'oro, tesseva.
Un bosco intorno alla grotta cresceva, lussureggiante:
ontano, pioppo e cipresso odoroso.
Qui uccelli dall'ampie ali facevano il nido,
ghiandaie, sparvieri, cornacchie che gracchiano a lingua distesa,
le cornacchie marine, cui piace la vita del mare.
Si distendeva intorno alla grotta profonda
una vite domestica, florida, feconda di grappoli.
Quattro polle sgorgavano in fila, di limpida acqua,
una vicina all'altra, ma in parti opposte volgendosi.
Intorno molli prati di viola e di sedano
erano in fiore; a venir qui, anche un nume immortale
doveva incantarsi guardando, e godere nel cuore²⁴.

Nelle arti verbali gemelle della retorica e della poesia i Greci ponevano le parole al centro della loro cultura. Come asserí Gorgia il Sofista, le parole erano una forma di incantesimo che poteva rapire l'anima umana.

La decima e ultima caratteristica fondamentale degli antichi Greci – ma non per questo meno importante – era il loro atteggiamento – o sarebbe meglio parlare di *atteggiamenti* – verso la gioia e il piacere. La loro capacità di provare godimento soggiaceva al loro imperturbabile impegno nella ricerca della felicità, o almeno nel chiedersi che cosa rendesse felici le persone. Rispetto ad altre comunità del mondo antico decisamente stanziali, la reiterata esperienza della fondazione di nuove colonie li portò a riflettere con maggior vigore sulle circostanze che piú favorivano la prosperità dell'essere umano. I filosofi greci amavano discutere su come dovesse essere lo stato ideale e scrittori di straordinaria creatività immaginavano utopie e distopie, proprio perché erano continuamente all'opera per creare nuovi sistemi politici ed elaborare leggi, spesso come reazione a una situazione infelice nelle città che avevano abbandonato. Anche il piú scandalosamente ricco e autocratico dei re greci di età ellenistica amava circondarsi di filosofi per discutere di questi temi. La maggior parte delle voci greche che giungono al nostro orecchio, tuttavia, ribadiscono con encomiabile insistenza che il denaro non può comprare la felicità assoluta (*eudaimonía*). Solone di Atene disse a

Creso, l'uomo piú ricco del mondo, che la persona piú felice che avesse mai conosciuto era un ateniese apparentemente come tanti altri, di nome Tello. Costui era vissuto fino a tarda età, aveva visto tutti i suoi nipoti raggiungere l'età adulta ed era morto combattendo per il suo paese. Nel v secolo a.C., il filosofo Democrito sosteneva sistematicamente che la felicità non doveva essere cercata nei beni di proprietà, come una mandria o una riserva d'oro, giacché lo stato d'animo di un uomo dipendeva dall'*anima*.

I Greci sapevano che un'intensa emozione di gioia era attribuito di certi tipi di esperienza sensoriale o sensuale transitoria: nella tarda antichità, i cittadini di Antiochia amanti del lusso commissionarono per il loro complesso termale un mosaico raffigurante una personificazione femminile della *gēthosýnē* – la Gioia, o il Piacere – che li osservava sorridente. Con una forma quanto mai labile di censura, i Greci collezionavano storie sugli estremi a cui la ricerca del piacere poteva arrivare, attribuendoli alla città di Sibari, la colonia favolosamente ricca che aveva avuto vita breve nell'Italia meridionale e in cui la gente amava a tal punto mangiare da creare premi per i migliori cuochi del posto. I Greci adoravano l'intrattenimento organizzato (e per questo inventarono il teatro) e discutevano se l'obiettivo della letteratura e dell'arte fosse quello di essere edificante o semplicemente procurare la massima gratificazione, l'*ēdonē*. Parlerò diffusamente dell'amore dei Greci per il piacere nel capitolo x, «Greci pagani e cristiani», poiché è nei testi scritti che attestano lo scontro tra cristianesimo e paganesimo che tale passione dei Greci per il puro godimento è piú riccamente illustrata; i Greci pagani adoravano il teatro, la musica sfrenata e la danza – tutte attività edonistiche che i cristiani vietavano in quanto immorali; la religione pagana prevedeva sacrifici pubblici spettacolari fino alla stravaganza, condannati come opere demoniache dagli austeri cristiani; i pagani adoravano le splendide immagini e statue dipinte dei loro dèi, condannati come idoli sacrileghi dalla nuova religione; cosa ben peggiore, i Greci pagani non avvertivano alcuna vergogna intrinseca nel godimento edonistico del buon vino e del sesso ricreativo.

I dieci periodi della storia greca presentati in questo libro, e abbinati ciascuno a una caratteristica fondamentale dello spirito greco, sono ambientati in dieci diverse aree geografiche, dal momento che il centro di gravità della cultura greca si spostò attorno all'antico Mediterraneo, in Asia e

nelle regioni del Mar Nero. Devo tuttavia rimarcare fin da subito che la personalità peculiare degli antichi Greci sembrava aver raggiunto la propria maturità ben prima dell'inizio della nostra storia. Essa divenne infatti evidente fin dal momento in cui le prime parole greche trascritte secondo l'alfabeto fonetico fenicio (da cui deriva direttamente lo stesso metodo di scrittura da me usato in questo momento) irrupero nella nostra storiografia.

I due primi esempi di frasario greco risalgono entrambi alla metà dell'VIII secolo a.C. Il primo è inciso su una *oinochóē*, una brocca per il vino appartenente al cosiddetto stile «tardo geometrico» e chiamata «Oinochoe del Dipylon» perché ritrovata nella necropoli ateniese del Dipylon. Sembra che fosse il premio in una gara di danzatori. Uno degli esametri dell'iscrizione – la stessa forma metrica usata nei poemi di Omero ed Esiodo – recita: «Il danzatore che si esibisca nella maniera piú delicata...» Seguono altri segni illeggibili, ma la frase sembra potersi completare con qualcosa del tipo «allora vincerà questo premio». Attraverso queste poche parole cogliamo l'immagine emozionante di antichi Greci che danzano per puro piacere, bevono vino da brocche ornamentali e, soprattutto, gareggiano tra loro.

L'altro esempio, legato a una gara di motti di spirito, è inciso sulla cosiddetta «coppa di Nestore», una *kotýlē*, ovvero una tazza di piccole dimensioni, con decorazione geometrica, prodotta probabilmente a Rodi e ritrovata in una tomba di Pitecussa, l'isola piú tardi conosciuta come Ischia. L'iscrizione, formata da tre versi, ciascuno scritto con una calligrafia diversa, è stata aggiunta in qualche momento dopo che il manufatto era stato completato, ma ancora durante l'VIII secolo. Si ha l'impressione che gli autori partecipassero a un gioco di società in cui la coppa veniva passata dall'uno all'altro e ognuno aggiungeva un verso alla poesia:

Di Nestore son io da ber coppa pregiata
di coppa tal chi beva, lui disio
presto avrà di Venere ben coronata.

Si tratta di versi intenzionalmente scherzosi. Nel primo, l'umile tazza di argilla parla scimmiottando la solennità dei versi omerici e avanza buffamente la pretesa di essere nientemeno che la magnifica coppa di metallo del famoso Nestore dell'*Iliade*. I due versi successivi affermano che chi berrà

da essa sarà preso da passione amorosa (e Nestore, essendo il piú vecchio dei comandanti greci sotto le mura di Troia, generalmente non era visto in una luce erotica). I bevitori gareggiavano nel far ridere i loro compagni.

Nella «coppa di Nestore» è ravvisabile la maggior parte degli elementi che resero particolari gli antichi Greci: l'iscrizione è opera di persone in gara tra loro che hanno rapidamente imparato da un popolo straniero una nuova abilità: la scrittura; gli autori dei versi si permettono un motto di spirito irriverente, che smitizza sia una figura eroica di status elevato sia il solenne genere letterario dell'epica; li sentiamo parlare apertamente di sesso; amano il piacere, in particolare l'uso ricreativo del vino, come elemento inscindibile dalla loro identità, tanto che a volte si definivano gli stranieri in base a ciò che bevevano: birra (gli Egiziani) o latte (i nomadi del Nord). Gli autori dell'iscrizione dovevano essere mercanti originari dell'Eubea, nella Grecia continentale, intenti a far festa su una piccola isola dove avevano stabilito una loro stazione commerciale. Il fatto poi che la coppa sia originaria di Rodi è di per sé un segno dei forti legami culturali esistenti anche tra isole separate da ampi tratti di mare e dimostra che la conoscenza condivisa di particolari miti e opere di poesia agiva come un collante sociale attraverso l'intero Mediterraneo. I Greci che incisero l'iscrizione sulla «coppa di Nestore» mentre si godevano una bella bevuta su un'isola remota erano già tipici rappresentanti degli antichi Greci.



Disegno di Asa Taulbut di un affresco rinvenuto ad Akrotiri, raffigurante una spedizione navale e una città.

Capitolo primo

I navigatori di Micene

La storia greca inizia con gli uomini di mare micenei, misteriosi e al tempo stesso ben organizzati. All'epoca a cui appartengono i primi capolavori letterari giunti fino a noi, ovvero i lunghi poemi dell'VIII secolo a.C. attribuiti ai nomi di Omero ed Esiodo, i Micenei erano già scomparsi, pur rimanendo sempre presenti appena sotto la superficie. In linea di massima, avevano adorato le stesse divinità dei loro discendenti dell'VIII secolo, e i poemi epici omerici, che attribuivano appunto a Micenei i ruoli principali di eroi ed eroine, costituirono senza eccezione per tutta l'antichità la parte più importante dell'educazione di un giovane. Tutti i Greci di ogni epoca – arcaica, imperiale, classica, ellenistica e romana – trascorsero i loro giorni dialogando con i loro antenati micenei. Nondimeno, si sentivano separati da quegli avi da un abisso. L'antica civiltà era scomparsa, lasciando resti materiali frammentari ma affascinanti.

Il nostro rapporto con gli antichi Greci è in qualche modo simile a quello di questi ultimi con i loro antenati micenei. Dei loro antichi manufatti, che ci rammentano l'intensa forza psicologica della società di naviganti che li produsse, sopravvivono solo dei campioni (per quanto abbondanti). Poiché l'antica cultura dei Greci pagani venne poco compresa nei molti secoli che precedettero il Rinascimento, almeno a occidente di Bisanzio, quando oggi ci accostiamo ai Greci, anziché avvertire la presenza di un lento processo di accumulazione o di una continuità senza cesure, proviamo immancabilmente la sensazione di una frattura con il passato, insieme con la necessità di dover colmare un abisso per riscoprirne la civiltà. Tale sensazione deve essere alquanto simile a quella che provavano i Greci dell'VIII secolo quando rivolgevano lo sguardo all'epoca micenea.

Poiché la civiltà di Micene disponeva di una forma di scrittura e costruì

imponenti strutture, essa ci ha lasciato alcune testimonianze, seppure molto frammentarie. In questo capitolo, visiteremo i resti di alcuni dei palazzi di Creta e del Peloponneso e decifreremo alcuni degli elenchi usati dai Micenei nell'attività domestica e nell'amministrazione ufficiale. Possiamo ricostruire in parte la loro economia, la loro dieta alimentare, il loro sistema statale, le loro occupazioni, la loro religione e il loro intenso rapporto con il mare; possiamo affrontare la questione del collasso subito dalla loro società; possiamo chiederci se esista qualche prova di una continuità culturale tra il crollo della civiltà dei palazzi micenei nel XII secolo a.C. e l'introduzione di un nuovo alfabeto nell'VIII secolo. Soprattutto, però, possiamo domandarci che genere di popolo fossero e fino a che punto assomigliassero ai loro successivi discendenti di lingua greca, fatta salva la loro evidente sicurezza di grandi navigatori.

Verso l'inizio dell'*Odissea*, scritta intorno all'VIII secolo a.C. ma ambientata in un immaginario passato miceneo, troviamo la descrizione del primo dei tanti viaggi del poema. L'eroe, Ulisse, è assente dalla sua isola natale di Itaca da quasi vent'anni, e il figlio che aveva lasciato ancora bambino, Telemaco, si sta ora avvicinando all'età adulta. Telemaco salpa alla ricerca di notizie di suo padre e fa vela da Itaca verso la costa sud-occidentale del Peloponneso, nella Grecia continentale. La sua nave parte la sera e arriva a destinazione il mattino seguente. La traversata procede dunque a grande velocità, trattandosi di una distanza di circa 120 miglia nautiche, ma è resa possibile dal vento favorevole concessogli dalla dea Atena. All'alba, Telemaco approda sulla baia sabbiosa di Pilo, che trova sorprendentemente affollata: «Qui sulla spiaggia del mare un sacrificio facevano | di tori neri all'Enosictono chioma azzurra. | Nove erano le sedi, e cinquecento in ciascuna | sedevano e offrivano nove tori in ciascuna»¹. Perfino sulle lunghissime spiagge di Pilo non sarebbe stato facile radunare 4500 uomini e 81 tori. Chiaramente, la gente del luogo aveva una grande venerazione per il dio del mare e dei terremoti: Poseidone dalla chioma azzurra.

Telemaco aveva scelto di recarsi a Pilo nella speranza che Nestore, il suo anziano re, potesse avere informazioni su Ulisse. Nestore era tra i pochi guerrieri achei a essere sopravvissuto alla guerra di Troia, ed era già vecchio quando si era unito alla spedizione. Recandosi in visita dal re di Pilo, l'adolescente Telemaco poteva accedere ai ricordi di testimoni oculari di un

periodo della preistoria mitica della Grecia perfino piú antico della guerra di Troia. Nell'*Iliade*, infatti, una delle funzioni di Nestore è quella di ricordare costantemente a una generazione di eroi famosi e nel fiore degli anni – Achille, Agamennone, Menelao, Aiace, Ulisse – di trovarsi sulle spalle di giganti. Nestore è anche un esperto uomo di mare, anzi è l'unico guerriero greco a Troia a poter vantare un passato da argonauta e aver navigato alla ricerca del vello d'oro fin nelle remote regioni del Mar Nero, insieme con supereroi come Giasone ed Eracle. Il vecchio re personifica pertanto la prima generazione di eroi mortali della mitologia greca. Egli incarna la saggezza accumulata durante una lunga vita, nella quale ha acquisito la sua famosa sagacia attraverso mille esperienze. In Omero, Nestore è un personaggio dai tratti smussati: troppo vecchio e saggio per schierarsi in litigi di parte, o in un combattimento diretto, egli conduce i suoi guerrieri in battaglia dal carro e dispensa consigli amichevoli agli uomini piú giovani. È un cavaliere e un oratore eccezionale. Possiamo immaginare come appariva ai Greci da un'antica descrizione di un famoso dipinto (andato perduto) dello straordinario artista Polignoto: nel quadro, che fu esposto a Delfi, Nestore indossa un copricapo e stringe una lancia in mano, fermo su una spiaggia di ciottoli in sella a un cavallo pronto a lanciarsi nella polvere.

Nell'*Odissea*, il regno in riva al mare di Pilo non solo è abitato da una numerosa popolazione, ma presenta anche notevoli conquiste di civiltà. Il regno di Nestore è descritto come «arenoso» oppure «sacro», dotato di una cittadella «ottimamente costruita». Pur non potendosi neppure paragonare alla splendida corte reale di Sparta, piú a est, che sarà la prossima destinazione di Telemaco, la grande sala del palazzo di Pilo contiene file e file di alti scranni disposti lungo il tavolo dei banchetti; agli ospiti speciali viene offerto vino d'annata pregiato in coppe sacrificali realizzate in oro zecchino. Quando una giovenca viene offerta in sacrificio ad Atena, le sue corna sono appositamente rivestite d'oro da un fabbro esperto per deliziare maggiormente la dea. Il racconto poetico della civiltà di Pilo, come meglio vedremo nel prossimo capitolo, ripropone in sostanza il modo in cui i Greci dell'VIII secolo a.C. ricreavano nella loro fantasia un passato appartenente a diversi secoli prima, un po' come se noi potessimo ricreare il mondo dei tempi di re Artú o di Robin Hood. Nei grandi poemi epici, piú di una frase doveva essere stata certamente tramandata dai secoli precedenti, e gli studiosi

difficilmente troveranno un accordo su quanta parte dell'*Iliade* e dell'*Odissea* fosse stata ereditata dai canti che aedi di lingua greca avevano senza dubbio recitato nei palazzi micenei tra il XV e il XIII secolo a.C.

Questo dibattito, tuttavia, evolve ineluttabilmente in seguito al ritrovamento – iniziato a partire dalla metà dell'Ottocento – di reperti archeologici riguardanti la civiltà di Micene. Edifici micenei sono stati scavati in molti dei siti che rivestono un'indubbia importanza nella mitologia greca: Tebe, Tirinto, Terapne (a pochi chilometri da Sparta), così come Pilo, Micene e Creta. Si è inoltre scoperto che le iscrizioni micenee, realizzate nell'alfabeto noto come Lineare B, precorsero chiaramente la lingua greca classica. Storicamente, il Nestore omerico rappresenta senza dubbio un tipo di sovrano di epoca micenea. Egli doveva essere l'esatta epitome del genere di monarca realmente vissuto in un palazzo dell'«arenosa Pilo» nella tarda età del bronzo, vale a dire nel periodo compreso tra la metà del XVI e la metà dell'XI secolo a.C. e definito dai moderni archeologi «epoca tardo-elladica».

È quindi giusto ritenere che la prima «vera» voce dell'antica Grecia che siamo in grado di udire non provenga da Atene o Sparta e neppure da Micene, bensì da una zona prossima al palazzo del venerando Nestore. Quella voce è registrata su una tavoletta di argilla risalente al 1450-1400 a.C. Tutte le tavolette in Lineare B erano incise con segni tracciati da sinistra a destra su un'argilla grigia malleabile e non venivano cotte o lasciate seccare al calore. Quelle giunte fino a noi per essere decifrate si erano indurite in seguito a incendi casuali e appaiono oggi di colore bruno o rossastro, a seconda del calore del fuoco che le ha cotte accidentalmente e conservate. Le tavolette hanno per lo più le dimensioni e la forma di una piccola foglia di palma. Quella prima voce dai dintorni di Pilo ci è giunta dalla discarica in cui le tavolette erano state gettate tanti secoli fa, nei pressi di un altro palazzo miceneo che sorgeva leggermente più lontano dalla costa, in un sito denominato Iklaina. Il palazzo di Iklaina, di cui sono in corso gli scavi, era una grande residenza, con muri disposti su varie terrazze, affreschi e un sistema piuttosto avanzato di canali di scolo. Le parole incise dallo scrivano sulla tavoletta non suscitano di per sé particolari emozioni. Su un lato è visibile l'ultima parte di un nome maschile, seguita dal segno numerico che indica «uno», il che lascia pensare che si tratti dell'inizio di un elenco del personale. L'altro lato riporta un termine comunemente associato alla

produzione di manufatti. Questo umile oggetto di argilla, rinvenuto nel 2011, riveste particolare importanza perché ci costringe a retrodatare al xv secolo l'uso della scrittura per registrare parole in lingua greca. La tavoletta ha tuttavia anche un'altra implicazione significativa.

Si era pensato in un primo tempo che la scrittura fosse utilizzata soltanto nei principali centri del potere miceneo, primo tra tutti la stessa Micene. L'esempio cronologicamente precedente della piú antica iscrizione in lingua greca era rappresentato da una tavoletta rinvenuta a Micene e databile a un centinaio di anni piú tardi rispetto a quella del palazzo di Iklaina. La nuova scoperta viene pertanto a mutare le nostre conoscenze della vita micenea, poiché dimostra che esistevano progrediti sistemi amministrativi, tra cui l'inventario scritto delle scorte, non solo nei grandi centri del potere miceneo, ma anche in comunità molto piú piccole. Questo può dunque significare che la scrittura era di uso comune e diffusa anche a livelli della gerarchia sociale piú bassi di quanto si pensasse. La tavoletta di Iklaina, inoltre, può testimoniare l'esistenza di una rete sofisticata e sorprendentemente ampia di comunità unite da un'amministrazione regionale condivisa.

A Creta – la principale roccaforte della cultura micenea lontana dai territori peninsulari ellenici – risulta leggermente piú complicato giungere a un'adeguata conoscenza dei primi abitanti di lingua greca. Molto prima che i Micenei iniziassero a edificare i loro complessi architettonici nelle regioni continentali della Grecia, un popolo di cui non conosciamo il nome – ma che viene convenzionalmente chiamato minoico dal nome del mitico re Minosse di Creta – aveva creato sull'isola una civiltà simile a quella di Micene. Creta, che aveva un ruolo egemone nel Mar Egeo, dovette esercitare sui Micenei la propria influenza culturale e forse politica. È possibile che lo storico Tucidide non sia andato molto lontano dalla verità asserendo che Minosse «fu il piú antico di coloro che conosciamo attraverso la tradizione a possedere una flotta ed avere il controllo della maggior parte del mare oggi chiamato greco; ottenne il dominio delle Cicladi e fu il primo colonizzatore della maggior parte di esse»². La frase di Tucidide è alla base della teoria accademica secondo cui i Minoici avevano effettivamente realizzato una talassocrazia, cioè un sistema politico strettamente legato al loro dominio del mare (*thálassa*). La civiltà minoica raggiunse il proprio apice nei due secoli e mezzo tra il 1700 e il 1450 a.C. L'identità etnica dei Minoici è ampiamente

dibattuta. Si sa che parlavano una lingua del tutto diversa dal greco, quasi certamente non indoeuropea, e che usavano un loro alfabeto sillabico noto come Lineare A e non ancora decifrato in modo soddisfacente. Anche se il palazzo di Cnosso, scavato da Sir Arthur Evans nei primi anni del Novecento, è di gran lunga il piú famoso, a Creta esistono molti altri palazzi di epoca minoica e complessi architettonici di indubbia importanza, situati per lo piú lungo la costa della metà orientale dell'isola. Essi comprendono i siti di Festo (il piú grande dopo Cnosso) e Gournia, scavati da due archeologi americani, Harriet Boyd Hawes e Edith H. Hall, tra il 1901 e il 1904. I Minoici si stabilirono anche nelle isole minori, per lo piú vicino a Creta, tra cui Thera (ora meglio conosciuta come Santorini).

Verso la metà del xv secolo a.C., tuttavia, i palazzi minoici furono distrutti dal fuoco. La cronologia dell'evento è tuttora oggetto di aspri dibattiti, senza contare il fatto che a complicare un'esatta datazione vi sono le testimonianze di piú di una catastrofica eruzione vulcanica a Thera, a cui probabilmente fece seguito uno tsunami che sommerse la costa cretese. Gli incendi potrebbero essere stati collegati con le eruzioni vulcaniche, ma non si può escludere che possano essere stati causati, aggravati o sfruttati da invasori particolarmente aggressivi. Anche se la maggior parte dei palazzi fu ricostruita, una cosa è certa: subito dopo gli incendi, le iscrizioni che riportavano l'inventario delle scorte di magazzino del palazzo reale passarono dalla Lineare A alla Lineare B. Gente di lingua greca, giunta molto probabilmente dai palazzi micenei del continente, aveva assunto il governo della Creta minoica. Tucidide riferisce infatti che l'impero miceneo disponeva di una grande flotta militare già nella tarda età del bronzo, all'epoca in cui si pensava che fosse sovrano di Micene Agamennone, lo stesso che salpò per Troia.

Allorché i Greci micenei fecero vela verso sud e irrupero nella storia cretese, essi stavano già assorbendo, se non espropriando rapacemente, le conquiste di una civiltà precedente. La ragione per cui a questo punto siamo autorizzati a chiamarli Greci è che parlavano una loro lingua ben distinta. Non sapremo mai, tuttavia, né quanto i Micenei della Grecia continentale avessero mutuato dai Minoici né quale fu il processo preciso con cui il greco divenne la lingua della classe dominante cretese. La questione è molto dibattuta dagli archeologi nel contesto dei magnifici affreschi di Akrotiri. Nel

1967 l'archeologo Spyridon Marinatos, desideroso di scoprire che cosa avesse distrutto la civiltà minoica, iniziò a scavare nei pressi del moderno villaggio agricolo di Akrotiri, sulla costa meridionale dell'isola di Santorini (l'antica Thera). I risultati furono sorprendenti. Sepolta sotto parecchi metri di cenere vulcanica, Marinatos scoprì un'intera città, la cosiddetta «Pompei dell'età del bronzo». Oggi il visitatore può camminare lungo il percorso dell'antica strada lastricata che conduceva verso il centro. I residenti vivevano in ville imponenti, alcune di tre piani, con bagni e impianto idraulico collegati al sistema fognario della città. Botteghe e madie che espongono raffinati oggetti in ceramica erano allineate lungo le vie. Che si trattasse di locali destinati all'attività commerciale e alla vendita di oggetti di uso quotidiano, e probabilmente gestiti da uomini, è suggerito dall'assenza di decorazioni ad affresco nella maggior parte di essi. Al piano superiore, tuttavia, le stanze adibite ad abitazione, probabilmente il regno delle donne, esibivano mobili elegante e pareti intonacate e dipinte con alcune delle immagini più riprodotte di tutta l'antichità: i cosiddetti «affreschi di Akrotiri». I dipinti di una casa in particolare, nota come la Casa occidentale, hanno un carattere così marcatamente marino da indurci a presumere che l'abitazione appartenesse a un ricco uomo di mare, tanto da essere chiamata all'epoca «Casa dell'Ammiraglio». Essa contiene diversi affreschi, tra cui quello di una giovane donna – spesso identificata, senza alcuna prova, con una sacerdotessa – con grandi occhi quasi ipnotici, orecchini e testa rasata, a parte un codino. I pannelli riccamente dipinti della Stanza 5 ne fanno uno degli ambienti più famosi del mondo.

Due grandi affreschi della Stanza 5 raffigurano dei giovani nudi che portano del pesce azzurro e giallo. Intorno alle parti superiori delle tre pareti superstiti corre un fregio formato da affreschi più piccoli: uno raffigura delle attività militari; l'affresco centrale è occupato da un paesaggio piuttosto fuorviante, chiamato libico o nilotico perché raffigura un fiume tortuoso e alberi di palma; il terzo, l'affresco della parete sud, presenta un paesaggio marino con navi che veleggiano da un porto a un altro. Ricordo che, ancora studentessa, rimasi senza fiato quando vidi per la prima volta l'affresco della parete meridionale, con i suoi delfini che guizzano dal mare e sette navi spinte dalla forza di file ordinate di rematori. Il battere ritmico dei remi è reso quasi udibile dalle grida immaginarie delle figure in piedi a poppa. Nella cittadina sulla sinistra è raffigurata una scena di vita isolana, che corrisponde

quasi esattamente alle immagini generate nella mia mente dalla lettura delle descrizioni omeriche di Itaca, la patria di Ulisse. Montagne scoscese fanno da sfondo a un paesaggio con animali selvatici che si cacciano a vicenda e un pastore intento a conversare sulla sponda di un ruscello con un uomo di città. I loro abiti sembrano piuttosto rozzi e pratici. Nei pressi del porto si scorgono altre persone che osservano delle navi a vela in lontananza, al largo della grande città. La scena è piena di movimento e di energia, e il tema della rappresentazione è appunto il confine tra la vita sulla terra e la vita in mare, o meglio l'assenza di un loro vero e proprio confine nella mente degli antichi isolani del Mediterraneo. Possiamo tuttavia domandarci se l'autore dell'affresco o il padrone di casa che lo commissionò fossero effettivamente minoici. Oppure erano Greci micenei? Gli storici dell'arte non riescono semplicemente a trovare un accordo sulla risposta a questa domanda, anche se la bilancia è sembrata oscillare in tempi recenti verso l'idea che si tratti di Micenei giunti dalla Grecia continentale, in parte perché l'impianto narrativo dell'immagine ricorda fortemente lo stile del poema epico di Omero. Gli affreschi di Pilo non sono così ben conservati, ma suggeriscono scene altrettanto ricche di azione e di suggestioni omeriche.

Di anno in anno, comprendiamo sempre più quanto sia stato importante decifrare la Lineare B ai fini delle nostre conoscenze sui Micenei e sui Greci di epoca successiva. Completato nei primi anni Cinquanta da Michael Ventris e John Chadwick, che si basarono (un po' più di quanto ammisero) sui precedenti studi degli americani Alice Kober ed Emmett L. Bennett jr, il lavoro di decifrazione ci ha permesso di ascoltare direttamente la voce degli stessi Micenei. Dove prima avevamo solo scavi e reperti, ora vi sono le testimonianze, seppure limitate, di pensieri che presero forma nella mente di Greci micenei. Conosciamo perfino alcuni loro nomi, di cui ben cinquantotto – un numero notevole – corrispondono o risultano simili a quelli di guerrieri omerici. Sorprendentemente, alcuni Greci micenei di sesso maschile portavano quelli dei due eroi in assoluto più famosi del campo acheo e di quello troiano: Achille ed Ettore. Tra gli altri nomi che ricorrono anche nei testi omerici troviamo Antenore, Glauco, Troo, Xanto, Deucalione, Teseo, Tantalo e Oreste. Spiace ammettere che tra i nomi propri micenei non sia finora apparso quello di Nestore, anche se rimane senza dubbio ancora da scoprire un numero considerevole di tavolette incise in Lineare B. Vi è tuttavia un nome, *ke-re-no*, emerso sia a Pilo sia a Micene, che appare simile

al ricorrente epiteto di «cavaliere gerenio» attribuito a Nestore nei poemi omerici. L'unico nome proprio che possiamo forse associare a un personaggio storico, noto anche da altre fonti, è quello dell'ultimo re di Pilo, che dai testi in Lineare B sembrerebbe chiamarsi Echelao, o qualcosa di molto simile. È senza dubbio un'ipotesi estremamente suggestiva, benché non possa essere molto di più, allo stato attuale delle nostre conoscenze, che questo nome corrisponda a quello di uno dei figli del mitico eroe miceneo Oreste, lo stesso che colonizzò – secondo la tradizione – l'isola di Lesbo, sulla sponda opposta del Mar Egeo.

Una caratteristica che balza agli occhi nei nomi propri riportati nei testi in Lineare B è quanti di essi contengano elementi connessi con il mare o con la navigazione: uno dei primi nomi greci che incontriamo è Felice Viaggio [per mare] (*Euplous*); altri sono Bella Nave (*Euneos*), Navigatore d'Oceani (*Ponteus*), Famoso per le navi (*Nausicle*) e forse Nave Veloce (*Okunaos*). Anche sotto altri aspetti la Lineare B conferma il quadro omerico dei Greci, per i quali la navigazione a vela o a remi era come una seconda natura. Tra le denominazioni delle attività professionali, sia le guardie costiere sia gli artigiani specializzati nella costruzione delle navi sono indicati con termini ben distinti. A Cnosso, i rematori risultano stranamente inclusi in un elenco di funzionari pubblici incaricati delle forniture di bestiame, mentre a Pilo non è escluso che una parte dei rematori, forse figli di schiave, venisse precettata. In una tavoletta di Pilo troviamo perfino un preciso riferimento a una spedizione navale: i nomi di trenta uomini sono indicati come quelli dei «rematori che andranno a Pleuron». Si tratta probabilmente della stessa città menzionata nell'*Iliade* e situata sulla sponda settentrionale del golfo di Corinto. Una delle probabili ragioni che spingevano a organizzare spedizioni navali, oltre ai fini commerciali, era la necessità di procurarsi schiavi come manodopera. Alcune delle tavolette di Pilo indicano che la forza lavoro veniva reclutata con incursioni e razzie. Le donne e i bambini fatti prigionieri venivano portati in patria e costretti a imparare vari mestieri. Viene anche precisato che i luoghi di provenienza di quelle donne ridotte in schiavitù erano situati lungo la costa orientale del Mar Egeo, in Asia Minore e su isole come Lemno, Cnido, Mileto e forse Chio.

Che genere di religione praticavano quei grandi navigatori, con i loro nomi omerici e schiere di schiave rapite oltremare? In linea di massima, le divinità citate nei testi in Lineare B sono esattamente quelle che potremmo attenderci.

In effetti, il dio Poseidone, in onore del quale Nestore celebra l'enorme sacrificio di cui si parla nell'*Odissea*, era venerato a Pilo e Cnosso ed era forse la divinità piú importante dei Micenei. Egli non era solo il dio delle acque, ma anche il consorte della Madre Terra (il suo nome significa infatti «Sposo della Terra» o «Signore della Terra»). Tra le offerte al dio ritroviamo un vaso di miele proveniente da Cnosso e consacrato a Poseidone Enosictono, ovvero «Scuotitore della Terra». Oltre a Poseidone e alla Terra, tra i destinatari delle offerte citati nelle tavolette micenee non stupisce che vi siano gli altri dèi normalmente venerati da qualsiasi Greco pagano: Zeus, Era, Atena e Artemide. Ha fatto sensazione la scoperta del culto di Dioniso a Pilo, dal momento che gli stessi Greci pensavano che tale divinità fosse giunta nel loro pantheon dall'Asia, come si racconta per esempio nella tragedia di Euripide *Le Baccanti*. Sono finora rimasti invece delusi quanti vorrebbero trovare testimonianze del culto di Apollo o di Afrodite, anche se questo non esclude che le due divinità possano comparire in futuro su altre tavolette ancora da scoprire. Tra gli altri dèi molto venerati dai Micenei ricordiamo la dea delle partorienti Ilizia (Eileithyia), i Venti (che avevano le loro sacerdotesse) e forse una dea-colomba.

Purtroppo, data la natura delle testimonianze scritte, riguardanti per lo piú elenchi e inventari, gli dèi sono menzionati solo quando si tratta di riservare loro delle offerte, che risultano in ogni caso abbondanti e variegata e includono non solo i tori che conosciamo dai sacrifici compiuti da Nestore, ma anche maiali, pecore, frumento, orzo, olio, vino, fichi, formaggi, miele e panetti di spezie. Tra le offerte di prodotti non commestibili vengono menzionate pelli di pecora, lana, una coppa d'oro, nonché almeno una donna. Sembra che oltre a svolgere le funzioni di offerte votive vive e vegete, le donne rivestissero un ruolo importante nella religione, in veste di sacerdotesse, «portatrici di chiavi» e probabilmente schiave con mansioni legate al culto. Altre donne erano chiamate «portatrici di tazza», forse perché svolgevano tale funzione nel corso di pasti sacrificali.

I Greci micenei iniziano ad apparire diversi dai loro discendenti solo quando prendiamo in esame le loro monolitiche strutture politiche. Verso l'VIII secolo, quando l'antica Grecia emerse come una costellazione di città-stato indipendenti, sparse sulle isole e lungo alcune coste del Mediterraneo, i

Greci stavano ormai mettendo in seria discussione l'opportunità di vivere in un sistema rigidamente gerarchico sotto un onnipotente sovrano ereditario. I Micenei, al contrario, vivevano ancora in un sistema monarchico, come risulta chiaro dal termine *wanax*, cioè «re» (corrispondente all'*ánax* dei testi omerici). Il *wanax* aveva al suo fianco una sorta di luogotenente o di secondo in comando – non necessariamente un ufficiale militare – il cui titolo era *lawagetas*, ovvero «condottiero del popolo». Gli scavi di Cnosso non forniscono sfortunatamente molte informazioni in materia militare, mentre la situazione sembra fosse prossima a uno stato di emergenza a Pilo, che, in procinto di sferrare un attacco poco prima del suo crollo definitivo, aveva distribuito i propri uomini tra i vari comandanti locali, dal che si deduce che ciascun capo militare stava preparando un piccolo esercito per difendere il proprio territorio.

Attorno al *wanax* ruotava forse un particolare entourage di cortigiani o servitori di rango (*hepetas*), e sembra che alcuni commercianti fossero stati designati per offrire esclusivamente al re i loro servizi o divenire addirittura diretta proprietà del sovrano: una follatrice di lana, un vasaio e probabilmente un armaiolo. A Pilo, vi era un consiglio reale chiamato con un termine simile a *gerousía*, dal che possiamo dedurre che ne facessero parte uomini di età matura. Sembrava inoltre esistere una categoria di funzionari che avevano il possesso di una porzione sostanziale del territorio, insieme con una classe di proprietari terrieri di stato inferiore, e ciò lascia presupporre l'esistenza di un sistema non dissimile dal contado di epoca feudale. Il *wanax* esercitava forse la sua autorità sulle città satellite più lontane per mezzo di propri governatori, designati con un termine simile alla parola omerica che a Troia indicava il «re», ovvero *basileús*. Esistevano inoltre termini relativi ad altre condizioni di stato sociale e connessi con regioni particolari, il cui significato, che per ora non è affatto certo, poteva indicare qualcosa come «sindaco» e «azionista».

In tutte le epoche successive, gli antichi Greci di religione pagana possedettero schiavi, spesso in gran numero. Pur potendo affermare che tra le classi inferiori micenee esisteva una netta separazione tra i vari tipi di forza lavoro, è purtroppo impossibile dire con certezza se la maggior parte dei lavoratori di sesso maschile fosse tecnicamente libera o meno. È oltremodo sorprendente che non sia stato decifrato nessun termine che designasse per esempio i responsabili delle colture agricole, benché esistano i pastori e le follatrici. Si è ipotizzato che gli uomini impegnati con il bestiame fossero

tenuti a svolgere anche altri tipi di lavoro connessi alla terra. Sulle tavolette di Pilo si riscontrano parole per «schiavo» e «schiava», ma si tratta per la maggior parte di «schiavi del dio», termine che potrebbe indicare uno status onorifico o una categoria di funzionari religiosi o di ministri del culto che «appartenevano» alla società. Indipendentemente dal loro status sociale, tuttavia, è chiaro che la maggior parte dei Micenei lavorava sodo, spesso in modo sfiancante, e che esistevano numerose e diverse occupazioni. Tra i funzionari pubblici erano inclusi i messaggeri e gli araldi (benché ancora non si sia individuata purtroppo nessuna parola come «scrivano» o «contabile» a indicare il funzionario responsabile della compilazione delle tavolette dell'inventario). All'estremità superiore dello spettro dei mestieri sono citati gli orafi, i profumieri che preparavano unguenti e fragranze e un medico. Tra i primi Greci menzionati nei testi in Lineare B vi sono artigiani del bronzo, coltellinai e fabbricanti di archi, oltre a pastori, caprai, cacciatori, boscaioli, muratori e falegnami. Non sorprende che la cantieristica rappresentasse un mestiere ben distinto (*na-u-do-mo*). Nelle stanze dei palazzi, le donne lavoravano alla cardatura della lana, alla filatura e alla tessitura, mentre sembra che entrambi i sessi partecipassero alla fabbricazione di abiti e alla lavorazione del lino – un materiale indispensabile per rifornire le navi di vele e i pescatori e cacciatori di reti. Le donne macinavano e misuravano il grano, ma erano gli uomini a fare il pane. Le tavolette attestano altresì la presenza di fuochisti e conduttori di buoi di sesso maschile e di cameriere e inservienti dei bagni di sesso femminile.

La Lineare B ci ha offerto molte informazioni riguardo alle piante con cui i Micenei aromatizzavano i loro cibi: sedano, barbabietole, cumino, sesamo, finocchio, menta, mentuccia e cartamo. È interessante che i nomi di alcuni di questi vegetali siano prestiti linguistici di origine semitica, il che starebbe a indicare che essi furono inizialmente importati dalla Siria – da città come Ugarit, Biblo e Tiro. Quei sapori esotici dovevano aggiungere una certa varietà alla dieta di base attestata dai reperti: grano, orzo, legumi, mandorle, pesce, crostacei, polpi e uva. Tra i nomi relativi a tipi di legname si trovano olmo, salice e cipressi; il mobilio era decorato con *ku-wa-no* (lapislazzuli), corno e avorio. I cavalli vengono menzionati, ma non spesso, il che fa supporre che fossero utilizzati per i carri piuttosto che per aratri e mezzi agricoli; compaiono altresì cervi e asini, insieme con i cani, la cui presenza è implicita nella parola che indica il cacciatore: *kun-agetai*.

Un affascinante contesto materiale in cui leggere queste prime parole dell'antica Grecia è offerto dai siti archeologici micenei. Pilo non è certo nota ai turisti quanto Micene e Cnosso, ma gli scavi hanno portato alla luce un palazzo meglio conservato, capace di trasmettere la forte sensazione di come doveva essere per i Greci che lo abitavano. Le tavolette in Lineare B hanno confermato che la cittadella era effettivamente chiamata Pilo e che l'edificio, iniziato nel XIV secolo, era stato completato definitivamente nel XIII. Di lì a poco fu distrutto dal fuoco, che, accidentalmente, funzionò da forno per le tavolette incise, che riuscirono così a conservarsi. Il complesso era stato eretto su un'acropoli, ovvero una rocca dai fianchi sufficientemente scoscesi da scoraggiare eventuali aggressioni e con un lungo muro su un lato. Il palazzo era stato costruito con mattoni di fango cotti al sole e detriti, pressati su un'intelaiatura di legno provvista di pilastri atti a sostenere i soffitti e piantati in supporti fissi di stucco. Comprendevo oltre un centinaio di stanze a sé stanti, racchiuse in quattro edifici o blocchi principali che formavano insieme un grande rettangolo. La struttura più piccola sembra fosse adibita a deposito del vino; un altro edificio, di poco più grande, doveva costituire una sorta di rimessa, o perlomeno un'officina in cui venivano riparati i carri; il secondo edificio per grandezza poteva forse essere utilizzato come sala da pranzo, visto che comprendeva un vero e proprio salone e vi sono state ritrovate notevoli quantità di oggetti in ceramica; la struttura principale, al centro del complesso, era chiaramente il fulcro sociale e psicologico dell'intero insieme architettonico.

Il visitatore che, come Telemaco dieci anni dopo la guerra di Troia, arrivava al palazzo di Nestore, con i suoi due piani fuori terra, doveva attraversare una serie di stanze via via più imponenti prima di trovarsi alla presenza del re. Innanzi tutto, varcava le porte sul lato orientale del palazzo ed entrava in un ingresso maestoso (propileo). Gran parte delle tavolette di Pilo sono state rinvenute nelle stanze a sinistra dell'ingresso, che dovevano ospitare probabilmente il centro amministrativo e contabile, in cui si registravano in modo sistematico tutte le persone e le merci che entravano o uscivano dal palazzo. Il visitatore faceva quindi il suo ingresso in una corte, dove poteva essere tenuto in attesa senza provare eccessivo disagio, dato che su di essa si aprivano due stanze adiacenti con una panchina per sedersi, anfore di vino appese a speciali supporti e una vasta scelta di coppe di foggia

diversa. Una volta convocato alla presenza del re, il visitatore attraversava un portico che conduceva in un vestibolo e solo allora poteva accedere alla grande sala quadrata del trono, con le pareti intonacate e decorate di affreschi di abbagliante bellezza. Il trono era posto su un lato, mentre il centro del salone era occupato da un massiccio focolare di forma circolare con un diametro di quasi quattro metri. Anche se in inverno poteva contribuire a tenere al caldo il sovrano, esso era stato progettato principalmente come una sorta di messaggio simbolico, forse di carattere rituale. Possiamo immaginare che la luce tremolante della sue fiamme illuminasse le sontuose decorazioni parietali.

La famiglia reale godeva di uno stile di vita senza dubbio lussuoso. Nel palazzo, come nella Pilo di Nestore nell'*Odissea*, il vino scorreva a fiumi. Gli archeologi rimasero esterrefatti dinnanzi alle svariate migliaia di coppe e crateri riposti nelle stanze lungo il lato occidentale dell'edificio principale. Il palazzo conservava inoltre abbondanti forniture di olio d'oliva e possedeva perfino un locale per la preparazione di profumi. Al piano superiore, raggiungibile da una scala, si trovavano molte altre camere. Il pianterreno ospitava almeno due suite di appartamenti indipendenti, uno con grande vasca da bagno in terracotta e l'altro con gabinetto e scarico.

Lasciata Pilo, Telemaco viaggiò via terra su un carro trainato da cavalli in direzione di Sparta, verso l'elegante palazzo di Menelao e di sua moglie Elena, perdonata dal marito dopo la guerra di Troia. In Omero, la patria dei Lacedemoni è detta «ricca di forre» e «piena di dirupi» – epiteti che offrono una descrizione accurata della valle dell'Eurota, sulla quale torreggiano imponenti catene montuose. Nel XV e XIV secolo a.C., rispettivamente, furono costruite a Terapne, su un crinale poco lontano da Sparta, due sontuose dimore micenee per Elena e Menelao, adiacenti al sito su cui verrà eretto in seguito il Menelaion, ovvero il santuario consacrato all'eroe omerico divinizzato. I primi riti sacri celebrati nel santuario risalgono all'VIII secolo, quando ormai i due palazzi erano stati abbandonati, distrutti da un incendio nel XIII o nel XII secolo. Benché di proporzioni più modeste, le due dimore presentano un'architettura simile a quella del palazzo di Pilo e furono la residenza del Menelao «reale» (cioè omerico).

Nessun palazzo miceneo è così ben conservato come quello di Pilo, anche se le mura mastodontiche di Tirinto, vicino alla città portuale di Nauplia,

suscitano ancora un'impressione di imponenza. Non meraviglia dunque che l'epiteto omerico di Tirinto fosse «cinta da possenti mura». Quando il grande viaggiatore Pausania il Periegeta visitò Tirinto nel II secolo d.C., rimase sbalordito da quelle mura. Gli antichi le chiamavano «ciclopiche», nella convinzione che soltanto dei giganti avrebbero potuto erigerle. Il palazzo di Tirinto, dice Pausania, «è costruito con massi non lavorati, ognuno dei quali ha dimensioni tali, che una coppia di buoi non riuscirebbe a spostare neppure il più piccolo di essi»³. Le pietre appaiono effettivamente enormi: lunghe quasi due metri e larghe quasi tre, formano un muro alto 45 metri. Durante le Guerre persiane, alcuni schiavi ribelli, fuggiti da Argo, resistettero per mesi dietro queste mura prima di essere catturati. Forse fu proprio la vita all'interno di questo opprimente palazzo fortificato che, secondo l'*Iliade*, portò Antea, regina di Tirinto, a innamorarsi follemente del bellissimo Bellerofonte, giunto ospite dalla vicina Corinto, e ad accusarlo poi di stupro sentendosi da lui rifiutata.

Nel poema omerico, la storia di Bellerofonte contiene l'unico riferimento a un sistema di scrittura. A punire il povero Bellerofonte per la sua castità fu il re Preto, che, infuriato, lo relegò in Licia, nell'Asia Minore, e «gli diede segni funesti, | molte parole di morte tracciando su duplice tavola»⁴. Iobate, re della Licia, interpretò lo scritto come una richiesta di uccidere Bellerofonte e lo mandò pertanto a combattere nemici mortali, tra cui la mostruosa Chimera. Che aspetto avevano, tuttavia, quei «segni funesti»? In questo caso il verbo «scrivere», reso nell'originale omerico dalla forma *grápsas*, non ci è d'aiuto, dal momento che *grapheîn* nel greco classico significa sia «scrivere», in alfabeto fonetico, sia «tracciare, incidere» una linea o un'immagine. È possibile che il poeta dell'*Iliade* stesse cercando di dare un senso agli esempi di Lineare B di cui poteva aver sentito parlare o che aveva perfino avuto modo di vedere. Poiché i suoi contemporanei non riuscivano a comprendere che cosa significasse quel testo, gli strani simboli semigeometrici e semicuneiformi, che in realtà corrispondono a determinate sillabe, dovevano apparire realmente sinistri.

Il più famoso palazzo di epoca micenea si trova nella stessa Micene, a meno di una giornata di viaggio da Nauplia, è accessibile solo da occidente, e coloro che vi abitavano potevano godere di una vista mozzafiato sul regno roccioso dell'Argolide. Come Tirinto, anche Micene era stata costruita su

un'acropoli, con una cittadella circondata da imponenti «mura ciclopiche», tanto che uno dei suoi epiteti, o aggettivi descrittivi omerici, è appunto «ben costruita». I favolosi tesori scoperti dall'archeologo Heinrich Schliemann nelle sue tombe, e ora in mostra nel Museo Archeologico di Atene, offrono la spiegazione dell'altro aggettivo descrittivo usato da Omero per Micene: «di oro ricca». Schliemann condusse i primi scavi sistematici a Micene negli anni Settanta del XIX secolo, con gli occhi di tutto il mondo puntati su di lui dopo le sue scoperte sensazionali a Troia. Alcune delle immagini visive di Micene hanno contribuito senza dubbio a definire nell'immaginario popolare l'idea dell'età del bronzo in Grecia, prima tra tutte la Porta dei Leoni, che resta tra le vestigia più grandi della scultura micenea. Questa entrata monumentale all'antica Micene era visibile ai turisti anche prima degli scavi di Schliemann, ma fu il suo genio pubblicitario a portare la Porta dei Leoni all'attenzione del mondo intero. Ancora più famose sono le maschere funerarie d'oro scoperte da Schliemann, una delle quali, come piaceva pensare all'archeologo, rivelava forse i contorni del «volto di Agamennone».

Purtroppo, non abbiamo ancora trovato il «volto di Edipo» a Tebe – in cui sono ambientate alcune delle più famose tragedie greche –, benché vi sia stato ritrovato un palazzo miceneo. Nel 1906, la nostra immagine moderna di Tebe fu trasformata dalla scoperta di un edificio sontuoso, riccamente decorato di affreschi e manufatti in oro, agata e quarzo. Cosa ancora più sorprendente, esso conteneva anche grandi giare, con una forma opportunamente ideata per agevolarne il trasporto su carri o navi, marcate con annotazioni di carattere amministrativo in Lineare B. La letteratura greca classica aveva sempre ritratto la Tebe della mitica età eroica – ovvero la Tebe di Tiresia e Antigone – come sede di una cultura sofisticata e potente, e ora quell'immagine poetica si era improvvisamente materializzata nella realtà storica. L'archeologo Antonios Keramopoulos non esitò a identificare nel sontuoso edificio il palazzo di Cadmo, residenza del leggendario fondatore di Tebe, nonno di Penteo nelle *Baccanti* di Euripide nonché trisavolo dello stesso Edipo.

Nell'introduzione di questo volume, ho delineato le qualità che in seguito caratterizzarono la mentalità greca e che oggi possono aiutarci a capire perché i Greci vissero un progresso intellettuale tanto rapido tra l'800 e il 300 a.C. Va da sé che alcune di quelle caratteristiche erano condivise anche dai

Greci di epoca precedente, gli stessi che avevano inciso elenchi e inventari sulle tavolette di argilla ritrovate nei complessi architettonici micenei. È la stessa voce dei Micenei a parlarci del loro amore per la navigazione; la loro curiosità nei confronti del mondo fu un fattore determinante che li spinse a veleggiare su lunghe distanze verso terre greche e straniere sia per commerciare sia per procurarsi schiavi, così come il consumo di vino e profumi a Pilo attesta il loro amore per i momenti di puro piacere. Benché sia impossibile dimostrare che fossero dotati della stessa emotività disinibita, dell'eloquenza e della ricchezza di spirito dei Greci vissuti successivamente, i nomi che essi davano ai loro capi di bestiame suggeriscono un'indubbia passione per i giochi di parole e il senso dell'umorismo: a Cnosso, sappiamo di una coppia di buoi aggiogati chiamati *Aiolos* e *Kelainos*, cioè Brillante e Fosco; ad altri, con chiare sfumature ironiche della lingua micenea, erano stati dati nomi come *Xouthos* (Lesto), *Stomargos* (Chiacchierone) e *Oinops* (Vinaccia), che non può non ricordare l'*oínopa pón-ton* di Omero, il «mare schiumoso» dell'*Odissea*⁵.

La presenza di una cultura di corte rigidamente gerarchica lascia pensare che la diffidenza degli antichi Greci verso l'autorità non fosse ancora ben sviluppata, benché non manchino neppure nella civiltà micenea occasionali momenti piuttosto significativi, come i rematori «assenti senza permesso» a Pilo e il contadino di Cnosso a cui era stato ordinato di sequestrare il bue a un altro coltivatore. Non potremo mai sapere a quale trauma emotivo furono sottoposte tutte quelle schiave deportate da altre terre, i cui figli (alcuni dei quali presumibilmente generati dai loro stessi padroni micenei) venivano precettati in marina. L'ammirazione per l'«eccellenza virtuosa» e lo spirito di competizione appare chiaramente nell'affresco di Thera raffigurante dei ragazzini (che difficilmente possono avere più di dodici anni) intenti a fare pugilato, che si lanciano aggressivamente l'uno contro l'altro.

Nondimeno, i Greci micenei, di cui ci è giunto un numero così limitato di elementi linguistici, rimangono enigmatici. La loro mancanza di fortificazioni non implica alcun senso di vulnerabilità o fragilità, anzi, crea un'atmosfera di pace e ordine. Le alte mura dei palazzi e il vasellame in terracotta rafforzano la sensazione di un'organizzazione accurata che prevedeva anche un'ordinata collocazione degli oggetti nello spazio. Gli affreschi e le testimonianze di un'industria degli oli profumati, soprattutto a Pilo, suggeriscono sensualità e amore per la bellezza fisica, per i colori smaglianti e per un'esperata

differenziazione dei sessi tramite la ricchezza di ornamenti. Le voci modulate che ci parlano dalle tavolette di argilla possono essere tuttavia fuorvianti: esse fanno pensare infatti a un ritmo di vita intenzionalmente lento e una certa mancanza di vitalità ed emozioni. Forse quelle voci greche non parlavano né veloce né forte, né amavano fare polemiche. È possibile che non utilizzassero il sarcasmo né mostrassero le loro passioni. Se così è, però, allora i Micenei furono diversi da ogni altra comunità di lingua greca comparsa nella storia dopo di loro.

Recenti scoperte hanno appena cominciato a mettere in discussione l'idea che all'epoca micenea seguirono nella storia greca i cosiddetti «secoli bui». A partire dai primi scavi di epoca vittoriana, concentrati sui palazzi di Micene e Cnosso, l'etichetta è stata convenzionalmente applicata ai diversi secoli trascorsi tra il collasso della civiltà micenea e l'VIII secolo a.C., quando ebbe inizio il cosiddetto «miracolo» greco. Eppure, sappiamo che nel X e IX secolo alcune comunità greche continuarono a prosperare, per esempio in Eubea, pur senza lasciarci testimonianze scritte. Quest'isola lunga e stretta è così vicina alla costa orientale del continente che può quasi non considerarsi un'isola vera e propria. Nell'antichità, come negli studi successivi, l'Eubea aveva la reputazione di una regione rurale arretrata. Perfino il nome Eubea – *nomina sunt omina* – sembrava riferirsi all'eccellente qualità dei suoi bovini. In realtà, gli abitanti dell'Eubea dei cosiddetti «secoli bui» sono apparsi di recente in una luce decisamente migliore. Gli scavi condotti dalla British School at Athens a Xeropolis, che potrebbe corrispondere al sito originario della città di Eretria, hanno dimostrato che il luogo rimase abitato ininterrottamente dal periodo miceneo fino all'VIII secolo e oltre, compreso quindi il periodo «buio», dal 1100 al 750 circa. Molte altre comunità micenee crollarono invece completamente e i loro siti non furono mai ricostruiti. Xeropolis pone pertanto alcune questioni fondamentali circa la trasmissione della cultura – in particolare la tradizione epica e il pantheon delle divinità venerate – a partire dall'epoca del palazzo di Nestore e della conquista micenea di Creta fino all'introduzione dell'alfabeto fenicio.

Non lontano da Xeropolis, su una collina che domina il villaggio di pescatori di Lefkandi, lo straordinario cimitero di Toumba ha permesso agli archeologi di entrare nel mondo del X secolo a.C. con un realismo senza precedenti. Una tomba tripartita, con un tetto di paglia sostenuto da una fila

di pilastri in legno, era stata costruita per onorare il ricordo di due persone, una delle quali inumata e l'altra cremata. Nella tomba a pozzo della camera centrale sono stati rinvenuti oggetti fenici di lusso, vasellame e urne di bronzo. È evidente che gli abitanti dell'Eubea commerciavano e prosperavano. I resti della cremazione, i bronzi e i cavalli immolati sono una chiara reminiscenza della cultura descritta nell'*Iliade*.

L'edificio del sepolcro era stato coperto con un tumulo. Altri riti funebri, forse per i membri della stessa famiglia, erano avvenuti nel cimitero adiacente. Il reperto piú affascinante che quelle persone dai gusti sofisticati ci hanno lasciato in eredità è la statuetta di un centauro in terracotta, alta una trentina di centimetri, squisitamente decorata con un motivo geometrico dentellato. La testa e il corpo del centauro vennero trovati in tombe distinte, il che sembra indicare che fossero considerati così preziosi da due membri della stessa famiglia da indurre i parenti in lutto a seppellire le due parti spezzate con i rispettivi corpi. È chiaro che le due persone dovevano provare reciproco affetto. Il centauro è cavo, realizzato al tornio, e risale al x secolo a.C. Benché immagini di centauri databili a quel secolo siano state ritrovate a Cipro, nessuna può vantare la stessa qualità di ideazione e fabbricazione. Con questo centauro, siamo di fronte a un oggetto molto amato da una famiglia dell'Eubea del x secolo, che non sembra sentisse di vivere in «secoli bui». Ho il sospetto che sapessero già dalla loro tradizione poetica che il primo medico era stato un uomo-cavallo di nome Chirone, «il migliore dei Centauri» nonché insegnante di Achille, come di lui si narra nell'*Iliade*⁶.

Nei cosiddetti «secoli bui», i Greci continuarono a adorare il dio del mare miceneo, Poseidone. Il suo santuario a Isthmia – luogo facilmente raggiungibile dal mare e da cui i Greci potevano passare via terra nel Peloponneso – era già stato eretto nel 1050. Gli abitanti dei villaggi che alla fine confluirono nella città portuale di Corinto potevano radunarsi tutti a Isthmia per compiere sacrifici in onore di Poseidone e, dal 582 a.C., competere nei Giochi panellenici. L'antico tempio possedeva un altare di epoca arcaica lungo trenta metri, il che ci ricorda il grande sacrificio che Nestore celebra a Pilo nell'*Odissea*. Ciò nonostante, non abbiamo alcuna testimonianza scritta da parte degli adoratori di Poseidone dell'Istmo di Corinto o dei sofisticati abitanti dell'Eubea nel x secolo. Quanti di essi avevano visto i resti di palazzi ancora abitati in altre regioni della Grecia

soltanto nove o dieci generazioni prima? Non possiamo chiedere loro se avessero mai visto un affresco miceneo o un esempio di scrittura micenea. È impossibile tuttavia che non narrassero le vicende dei loro antenati, dei loro viaggi e delle loro guerre, amalgamando ricordi tramandati di generazione in generazione con fantasia creativa.

Le scoperte dei siti archeologici dell'Eubea risalenti al X e IX secolo richiamano alla mente il rapporto tra l'isola ed Esiodo, l'autore degli antichi poemi scritti nello stesso metro epico dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Nella sua opera *Le opere e i giorni*, Esiodo riferisce di aver fatto vela un giorno per l'Eubea e di essere stato a Calcide (l'altra grande città dell'isola oltre a Eretria), dove erano in corso i giochi in onore del defunto re Anfidamante. Il poeta racconta di aver vinto la gara tra aedi e di aver ricevuto in premio un tripode con maniglie. Da quanto tempo gli abitanti dell'Eubea organizzavano quelle gare? Forse i bardi greci gareggiarono sull'isola per tutti i lunghi secoli seguiti alla civiltà micenea. Almeno certe parti dei poemi di Omero e di Esiodo potrebbero risalire alla preistoria. Forse, un giorno, le persone di cui sono state rinvenute le tombe nel cimitero di Lefkandi avevano ascoltato, rapite, un aedo che cantava le avventure di Ulisse, di Achille e del centauro Chirone.

Fu sempre nell'XI, X e IX secolo – ovvero nei presunti «secoli bui» – che vennero fondate diverse città sulla costa dell'Asia Minore, in quella che è oggi la Turchia occidentale. Un'ondata di coloni arrivò via mare da varie regioni della Grecia continentale, incluse l'Eubea e la Focide, Tebe, Atene e il Peloponneso. Questo movimento verso est è convenzionalmente definito il periodo delle «migrazioni» greche, piuttosto che della «colonizzazione», al fine di distinguerlo dall'espansione su larga scala in tutto il Mediterraneo e nel Mar Nero che seguì verso la fine dell'VIII secolo. La maggior parte dei primi coloni erano Ioni, diversi dai membri di altre tribù greche, come Dori ed Eoli, per dialetto e, in certa misura, per stile di vita. I nuovi insediamenti degli Ioni, tra cui Focea, Priene, Mileto, Efeso, Colofone e Clazomene, mantenevano naturalmente legami sia tra loro sia con le isole più orientali dell'Egeo, come Chio e Samo. Dodici di quelle colonie si unirono poi a formare la Lega ionica, o Lega di Panionio. Il dio che simboleggiava la loro comune identità etnica e ascendenza era Poseidone, che governava l'elemento che permetteva loro di navigare per creare nuove città e radunarsi al suo

santuario, il Panionio, eretto sulla penisola rocciosa del monte Micalè (l'odierno Samsun Dağı), che si estendeva a nord-ovest di Priene formando un arco in direzione di Samo; i reperti archeologici datano al VI secolo a.C., ma il culto di Poseidone doveva risalire a secoli precedenti.

Se sapessimo di più sulla vita delle città ioniche dell'Asia Minore nel X e IX secolo a.C., capiremmo meglio perché fu proprio tra i Greci che durante il periodo «arcaico», tra l'VIII e il VI secolo, sarebbe avvenuto il cosiddetto «miracolo» intellettuale. L'interazione culturale con i popoli antichi che i Greci incontrarono in Oriente dovette avere un ruolo cruciale, ma, dal momento che non disponiamo di testimonianze scritte circa la loro esperienza, possiamo solo fare congetture. Sappiamo tuttavia che i rapporti con gli abitanti della Caria (regione intorno a Mileto), di lingua indoeuropea, erano all'insegna della piena cooperazione e generavano matrimoni misti. Erodoto riferisce che gli abitanti di Mileto parlavano greco con un chiaro accento della Caria. Il popolo della Licia doveva avere straordinarie virtù militari, a giudicare dall'accanita resistenza che oppose all'attacco dei Persiani contro la città di Xanthos attorno al 540 a.C.; Sarpedonte, uno dei re della Licia, viene descritto nell'*Iliade* come un sovrano particolarmente bellicoso. I Greci, probabilmente, conobbero il culto di Apollo dal popolo della Licia, come suggerisce l'epiteto omerico «licio» attribuito al dio; sempre nell'*Iliade*, le uniche due figure che pregano Apollo sono alleate di Troia: il sacerdote Crise e l'eroe licio Glauco, che afferma che «patria» del dio è la ricca terra di Licia. Dalla dea frigia Matar, derivata probabilmente da una divinità ittita ancora più antica, i Greci assimilarono alcuni degli attributi – i leoni e i *tympa* – della dea che veneravano con il nome di Grande Madre o Cibele. Dal popolo dei Luvi presero in prestito il culto di pietre che rappresentavano delle divinità (*baetyl*), spesso frammenti di asteroidi.

I Greci del X e IX secolo a.C. non lasciarono tuttavia alcuna testimonianza scritta circa le loro interazioni con i popoli vicini – un silenzio che compromette la nostra conoscenza dei loro antenati di epoca micenea. A meno che la situazione delle prove a nostra disposizione non muti drasticamente, non potremo mai entrare nelle menti dei Micenei, né acquisire alcuna familiarità con singole personalità dell'epoca micenea. La loro importanza per quanto riguarda la nostra conoscenza degli antichi Greci sta in ciò che essi rappresentarono per quei Greci di cui possiamo udire

distintamente le voci a partire dall'epoca dei grandi poeti dell'VIII secolo. Per i Greci dell'antichità, da Omero ed Esiodo in poi, i Micenei erano soltanto un lontano ricordo.

I Greci sapevano da sempre che i loro antenati stanziati nel Peloponneso, a Tebe e a Creta avevano condotto una vita da navigatori che in qualche modo aveva percorso la loro, nonostante alcune differenze radicali in aspetti di importanza non trascurabile. Avevano forse visto esempi di Lineare B, dato che sapevano che quegli antenati usavano strani segni per registrare informazioni importanti. Detto questo, nessun Greco dell'epoca arcaica era in grado di decifrare un qualsiasi scritto miceneo. Sapevano che i Micenei vivevano in grandi palazzi, spesso con molte camere, e amministravano con cura parsimoniosa le scorte dei loro enormi magazzini. Sapevano che quegli uomini vissuti in un periodo antico avevano goduto di regni e ricchezze che potevano soltanto suscitare invidia nei contadini spesso affamati dell'VIII e VII secolo. Nel prossimo capitolo vedremo in che modo essi usarono quel passato quasi dimenticato per definire la loro identità, in un momento storico in cui le monarchie ereditarie iniziavano a essere sempre meno tollerate da Greci ricchi di spirito d'indipendenza, ma con mezzi molto più modesti.



Il ciclope Polifemo scaglia dei macigni contro la nave di Ulisse, incisione da un dipinto di Louis-Frédéric Schützenberger (1887).

Capitolo secondo

La creazione della Grecia

Per i Greci dell'VIII secolo a.C. la vita stava cambiando rapidamente. Le loro esplorazioni si spingevano sempre piú lontano e gli scambi commerciali avvenivano anche con popoli remoti, aprendo orizzonti sempre piú vasti. In patria, le rare comunità costiere e insulari sparse sul territorio su cui si erano insediate nei secoli seguiti al crollo della potenza micenea si facevano la guerra l'una contro l'altra. Contemporaneamente, quegli stessi insediamenti cominciarono a trasformarsi in città-stato piú centralizzate e a tenere adunanze regolari presso i grandi centri religiosi condivisi, primo tra tutti il santuario del loro dio supremo, Zeus, a Olimpia. Era in atto, tuttavia, un ulteriore sviluppo cruciale, legato alla sfiducia connaturata dei Greci verso l'autorità. In alcune città-stato, stava emergendo infatti l'idea radicalmente nuova del cittadino – di sesso maschile – libero e fundamentalmente uguale per status giuridico ai suoi compatrioti, pur non possedendo patrimoni ereditari o alcuna identità aristocratica. L'uomo greco libero, inoltre, poteva fare appello agli uomini della sua stessa condizione per avere la loro solidarietà nella difesa dei suoi diritti e privilegi. Verso la fine del VI secolo, questa visione del cittadino ideale della *pólis* avrebbe portato, dopo lotte estenuanti, alla democrazia.

Tutte queste tendenze – espansione all'estero, centralizzazione interna e conflitto tra le classi sociali ed economiche – erano in qualche modo contraddittorie. Nondimeno, insieme esse condussero alla creazione di un'identità etnica basata sugli aspetti fondamentali della vita che qualsiasi cittadino di lingua greca sentiva intuitivamente di condividere con gli altri Greci, indipendentemente da dove abitassero o se vivessero in condizioni diverse di ricchezza e status sociale. Tra quegli aspetti vi era l'ideale tanto amato della completa autosufficienza del singolo individuo, che spesso ricavava il proprio sostentamento da una piccola proprietà di campagna.

Tutto ciò, a sua volta, procedeva di pari passo con i valori legati alla competizione e a un inconfondibile orgoglio per l'indipendenza dell'individuo libero. Gli uomini con questa visione del mondo scorgevano chiaramente l'inevitabile conflitto tra i ricchi e i poveri, tra quelli che godevano dei privilegi di una condizione di benessere ereditata dai padri e quelli che dovevano conquistarsi ricchezze e rispetto grazie all'eccellenza virtuosa del loro operato. Questo sistema assiologico era a sua volta legato all'ideale dell'autonomia politica degli individui e delle comunità, che sottoscrivevano tuttavia un insieme di consuetudini comuni, concordate da tutti i Greci sparsi per il mondo di allora. Nel v secolo, tali consuetudini erano definite dagli Ateniesi – secondo Erodoto – come la condivisione di una genealogia e di una lingua comune, di sacrifici rituali e di *nómoi*, ovvero leggi e usanze, norme di comportamento, tabú e imperativi concordati, come il dovere di garantire protezione alle persone inviate in missioni diplomatiche e il diritto di sepoltura a tutti i morti.

La caratteristica visione dei Greci di quell'epoca si è cristallizzata nelle prime opere della letteratura greca, vale a dire in quattro lunghi poemi: *Illiade* e *Odissea*, narrazioni epiche giunte fino a noi sotto il nome di Omero, e *Le opere e i giorni* e la *Teogonia*, scritte da Esiodo. Appare fondamentale in tutti questi poemi lo spirito di ribellione e autonomia del carattere greco. Esso costituisce la forza motrice dell'ira di Achille, che muove l'intero intreccio dell'*Illiade*: la contraddizione tra i valori tradizionali, incarnati nell'insistenza con cui Agamennone pensa di aggiudicarsi la parte del leone del bottino troiano per il solo fatto di essere il re supremo per lignaggio, e i valori meritocratici e ribelli incarnati in Achille, un re minore per nascita, ma un guerriero ben piú valoroso. La tendenza meritocratica ed egualitaria poteva forse essere tra i risultati inevitabili dell'economia quasi di sussistenza diffusa in gran parte della Grecia arcaica, che non poteva tollerare – né fare a meno di invidiare – l'esagerata ricchezza osservata tra i popoli del Vicino Oriente, in particolare i Lidi e gli Egizi. Nell'*Odissea*, per esempio, perfino le proprietà del re di Itaca ammontano a soli cinquantanove capi di bestiame e a un'unica camera del tesoro.

In questo capitolo, io mi riferirò a quei quattro primi poemi per esplorare sia le tensioni politiche interne sia il senso collettivo di identità etnica emergente tra questi Greci, fieri e strenui paladini dell'autodeterminazione,

che chiamavano se stessi Elleni. Queste opere di poesia offrono un retroscena immaginario (non senza avervi mescolato un po' di reali eventi storici) della situazione dell'VIII secolo. I poemi omerici narrano la vicenda della guerra di Troia e sollevano la questione dell'esatta ubicazione della città di Ilio e della realtà storica di quel conflitto. La *Teogonia* di Esiodo ripercorre la storia dei Greci fino a un passato molto piú lontano, regredendo fino alle origini del genere umano dopo la creazione dell'universo fisico e morale. Tutti e quattro i poemi offrono tuttavia scene indimenticabili di combattimenti, viaggi per mare e lavori agricoli, vale a dire le tre attività centrali che caratterizzavano l'economia arcaica e l'esperienza di vita del maschio greco di quell'epoca primordiale. I poemi venivano recitati nel corso delle grandi cerimonie festive durante le quali i Greci, già dotati di forme di autogoverno e provenienti da comunità diverse, si radunavano come *pares inter pares* in spazi sacri condivisi per adorare i loro dèi comuni, inventando in quelle occasioni le gare di atletica di cui le nostre Olimpiadi sono discendenti dirette. Le opere di poesia recitate in quelle grandi adunate costituivano una proprietà culturale collettiva, che i contadini-guerrieri greci amanti dell'indipendenza portavano con sé ovunque navigassero, e rappresentavano un elemento fondamentale per tramandare i loro valori. Il carattere di quei Greci non mutò fino alla fine dell'antichità pagana.

Gli elementi costitutivi dei poemi – narrazione epica e letteratura sapienziale – avevano avuto origine in composizioni tramandate oralmente e si erano poi sviluppati durante il processo di memorizzazione, ripetizione, integrazione e adattamento nel corso di decenni e addirittura (almeno per alcune loro parti) di secoli. Tra l'800 e il 750 a.C., tuttavia, la cultura greca subì un cambiamento irreversibile. Alcuni Greci particolarmente intraprendenti, probabilmente mercanti, presero in prestito i segni utilizzati dagli ingegnosi Fenici per rappresentare suoni consonantici, adottarono alcuni altri segni per indicare le vocali e li usarono per mettere in forma scritta le opere in lingua greca dei loro autori divenuti ormai canonici. Non c'è dubbio che, trasponendoli in forma scritta, i poeti-scrivani (forse uomini che si chiamavano realmente Omero ed Esiodo) apportarono modifiche che abbellivano la lingua e miglioravano la struttura dei poemi. I Greci dell'età classica sapevano che l'*Iliade* era esteticamente superiore ad altri poemi epici perché non era costituita da vari episodi vagamente collegati: a conferire

unitarietà al poema era un preciso momento della guerra di Troia, un periodo di un paio di settimane in cui Achille aveva scatenato la propria ira contro Agamennone ed Ettore, con l'inserzione di flashback e anticipazioni che coinvolgevano l'ascoltatore negli antecedenti della guerra e nelle loro conseguenze. Il materiale piú antico, tramandato dalla tradizione – vicende di eroi, favole di animali, proverbi e massime, conoscenze astronomiche –, venne altresí plasmato per dare voce sia agli interessi dell'uomo greco dell'VIII secolo, fiero della sua indipendenza, sia a informazioni di carattere personale (come nel caso di Esiodo). Mettendo in forma scritta quei poemi, gli antichi Greci, cosí amanti della libertà e recentemente arricchiti delle conoscenze fenicie, inventarono e consolidarono la loro identità e il loro passato collettivo.

Esiodo e Omero componevano in una forma metrica inconfondibile – l'esametro dattilico – costituita da versi di sei piedi, o accenti. Questi lunghi versi creavano un ritmo oscillante e incalzante, che i traduttori di epoca vittoriana si dilettarono a imitare in inglese, come in questa versione del verso 8 dell'*Iliade*: *Who of the great gods caused these heroes to wrangle and combat?* («Ma chi fra gli dei li fece lottare in contesa?») ¹. Ogni verso del poema rispetta lo stesso metro, né esistono suddivisioni in gruppi di versi o strofe. Il ritmo è tuttavia flessibile, poiché ogni metà di ciascun piede può contenere suoni vocalici brevi o lunghi. I dattili di Omero ed Esiodo possono danzare e scintillare luminosi, con il loro incedere ritmico e saltellante di diciassette sillabe, la maggior parte delle quali con vocali brevi, o risuonare nel gemito lamentoso di sole tredici sillabe, per lo piú con vocali lunghe. La poesia originariamente prodotta senza l'ausilio della scrittura è qualitativamente diversa dalle opere di poeti letterati, e le caratteristiche distintive dei versi di Omero e di Esiodo derivano appunto dalla natura primigenia della tradizione orale – con elenchi, ripetizioni, scene speculari e uso di formule. Il termine «formula» può suonare fastidiosamente asettico, ma è semplicemente il nome dato all'unione di due o piú parole in un *cluster* ritmico ricorrente, per esempio «Aurora dita rosate» (*rododáktylos Êōs*) o «Achille piè-veloce» (*pódas ōkýs Achilleús*).

L'*Iliade*, ovvero il «Poema di Ilio» (Troia), creò per la totalità dei Greci dell'Egeo l'immagine dei loro turbolenti antenati guerrieri, offrendo la narrazione dettagliata di un viaggio attraverso il Mar Egeo fino in Asia

Minore, compiuto nell'età eroica da uomini di lingua greca, indignati per l'insulto ricevuto dalla loro reputazione dopo che una delle loro mogli – Elena – era fuggita con il troiano Paride. Il poema si apre nel campo greco dieci anni dopo l'inizio della guerra, entrata ormai in una fase di stallo. Elena vive con Paride entro le mura di Troia, e né i Greci né i Troiani sono riusciti a prendere il sopravvento sui campi di battaglia. Agamennone, il comandante in capo dei Greci, entra in conflitto con il suo guerriero migliore, Achille, che ritira il proprio impegno e si rifiuta di combattere del tutto. Questo permette a Ettore, figlio di Priamo, re di Troia, di guidare i Troiani in alcune importanti vittorie militari. Achille fa ritorno sul campo di battaglia soltanto quando è preso dalla disperazione per la morte del suo migliore amico, Patroclo, ucciso in un duello con Ettore. Al culmine del poema, Achille uccide Ettore e fa scempio del suo cadavere legandolo al proprio carro e trascinandolo attorno alle mura di Troia. Anche se alla fine restituirà il corpo ai Troiani per la sepoltura, la morte di Ettore segna il momento decisivo della guerra, e la vittoria greca diventa inevitabile.

Nell'*Iliade* i Greci non sono chiamati «Elleni», e il poema rende più arcaica la vicenda utilizzando i nomi di antichi clan: Achei, Argivi e Danai. In quel momento storico, il nome Ellade designava soltanto una piccola regione della Tessaglia. Il termine «panelleni», che ricorre una sola volta, potrebbe ancora riferirsi soltanto alla popolazione della Grecia nord-occidentale, non del Peloponneso. Comunque sia, l'*Iliade* creò il mito fondante dell'etnia greca, destinato a durare per almeno dodici secoli. Il catalogo delle navi achee, riportato nel libro II, corrisponde a una sorta di appello sul campo di battaglia (ideato secondo lo stile dell'VIII secolo a.C.) dei ventotto contingenti di Greci, che, con più di mille navi, avevano partecipato alla guerra di Troia secoli prima che il poema fosse scritto. Quelle forze greche erano arrivate dalle roccaforti sul continente, tra cui Pilo, Sparta, Micene, Argo, Atene e Beozia (escluse le regioni settentrionali), e su diverse isole, come Itaca, Rodi e Creta.

L'elenco è stato studiato dagli storici nella speranza di ricavare un semplice conteggio della popolazione greco-micenea, ma una lettura di tal genere non è in grado di fornire risultati attendibili. Il catalogo potrebbe in effetti includere del materiale miceneo molto più antico e tramandato dalla tradizione, ma esso prese forma nel poema *dopo* i flussi migratori greci in

Asia, il che non poté non interferire nella rappresentazione di un lontano passato. Immaginate uno sceneggiatore e un regista intenti a progettare un film che parli, per esempio, del regno del re d'Inghilterra Alfredo il Grande nel IX secolo d.C. I cineasti desiderano girare una scena spettacolare ambientata alla sua corte di Wessex, dove la macchina da presa indugia in piani sequenza sulle delegazioni di nobili giunti dal regno di Mercia, dall'Anglia orientale, dal Galles, dal Kent e così via, convocati per un consiglio di guerra allo scopo di organizzare le azioni difensive contro i Vichinghi. I professionisti del cinema sarebbero senz'altro in grado di attingere ad alcuni documenti storici, tra cui la *Cronaca anglosassone*, ma dovrebbero interpretarli, in una certa misura, alla luce delle conoscenze del paese da parte degli spettatori del XXI secolo, con i nomi delle contee e i loro confini regionali. Anche la nascita della Gran Bretagna nel 1707, secondo i termini dell'Atto di Unione, potrebbe interferire nella ricostruzione di quel mondo.

Allo stesso modo, nell'VIII secolo a.C., molti Greci vivevano nei nuovi insediamenti sorti lungo la costa dell'Asia Minore, ed è qui che il rapporto tra la geografia sociale dell'*Iliade* e quella dei poeti epici dell'VIII secolo inizia a farsi confuso. Nell'*Iliade*, l'elenco delle forze riunite per difendere Troia comprende popoli dell'età del bronzo che abitavano le regioni dell'Asia Minore in cui i Greci avevano poi costruito le loro città, ma li descrive come se nell'VIII secolo fossero visti retrospettivamente. Il contingente maggiore di guerrieri è rappresentato dai Troiani e dai Dardani, i vicini immediati di Ilio, che condividono entrambi lingua, cultura, religione e usanze con i Greci. Combattono per Troia anche Frigi, Lidi e Traci, che vivevano più lontano, ma sempre nella parte settentrionale dell'Asia Minore e al di là dell'Ellesponto. Il poeta dell'*Iliade*, tuttavia, è ben attento a includere alleati che «parlano altre lingue», originari delle regioni che si trovavano lungo la costa a sud di Troia – Misia, Caria e Licia – e che il pubblico sapeva perfettamente che all'epoca erano popolate soprattutto da Greci. Chi ascoltava la narrazione dell'*Iliade* era costretto a ripensare alla storia compiendo uno sforzo di memoria, o più probabilmente a immaginare l'Asia Minore prima dell'arrivo dei coloni greci. Per quegli ascoltatori, forse, la conquista greca di Troia, a prescindere dalla sua storicità, rappresentava *simbolicamente* l'arrivo dei loro antenati Ioni sulla costa asiatica – in quelli che si vorrebbero definire i «secoli bui» – dalla

Grecia continentale e dalle isole. La stessa ambiguità etnica dei Troiani che agiscono nell'*Iliade* potrebbe aver avuto la funzione di rappresentare la fusione di culture – greca e asiatica – che era necessariamente avvenuta.

Questo pone sia dei problemi circa l'ubicazione di Ilio sia la domanda se la guerra di Troia sia realmente accaduta. Riguardo ai Troiani, non disponiamo di alcuna documentazione storica contemporanea a Omero, fatta eccezione per pochi riferimenti controversi su tavolette scritte dagli Ittiti, che dal XVIII al XII secolo a.C. dominavano su un impero enorme, corrispondente all'incirca all'attuale Turchia. Le tavolette ittite menzionano i luoghi di Wilusa e Taruisa, che potrebbero corrispondere a Ilio e Troia. Un prezioso testo ittita, noto come lettera di Tawagalawa, forse parla perfino della guerra di Troia. Scritto da un re ittita, probabilmente nel XIII secolo, è indirizzato al re degli Akhiyawa (forse gli Achei, uno dei nomi con cui vengono indicati i Greci nell'*Iliade*) e si riferisce a un incidente avvenuto in passato e ora risolto, allorché gli Ahhiyawa erano stati coinvolti in operazioni militari ostili. Secondo la tradizione poetica, uno degli alleati di Troia era Euripilo, di cui si dice nell'*Odissea* che fosse il re dei Cetei (*Kēteioi*), che potrebbero corrispondere agli Ittiti.

Le testimonianze archeologiche sembrano lusingarci con vane promesse. Il re persiano Serse, il greco Alessandro Magno e il romano Giulio Cesare, tutti si recarono un giorno a visitare Troia, identificandola con le rovine di un insediamento abbandonato visibile presso l'attuale Hisarlık, vicino ai Dardanelli. Oggi, tuttavia, gli archeologi distinguono tra diversi livelli stratificati del sito. I due livelli spesso identificati con la Troia dell'*Iliade* sono tecnicamente noti come Troia VI (risalente a un periodo compreso tra il XV e il XIII secolo a.C.) e Troia VII (appartenente a un'epoca tra il XIII e il XII secolo a.C.). Troia VI, che aveva imponenti bastioni e mura inclinate, venne distrutta alla metà del XIII secolo, data che potrebbe corrispondere alla presunta guerra di Troia. Sforzarci di adattare la vicenda narrata nell'*Iliade* alla realtà storica del XIII secolo non è tuttavia il modo migliore per scoprire la verità. Alla base della vicenda raccontata nell'*Iliade* vi è il passato dei Greci, rappresentato però così come essi amavano immaginarlo 500 anni più tardi. Avevano ancora davanti ai loro occhi le rovine di Troia, e non c'è dubbio che tra gli oggetti antichi più durevoli – le corazze, per esempio, o anche frammenti di ceramiche – ve ne fossero alcuni che contribuirono a dare

forma alla loro narrazione. Le inquietudini al centro dei poemi omerici erano quelle che turbavano le menti dei Greci dell'VIII secolo, trasposte nella loro preistoria romanzata.

Come dovremmo immaginare visivamente il pubblico di queste opere poetiche allorché esse apparvero per la prima volta? Gli stessi poemi epici ci forniscono diverse immagini di aedi. Nell'*Odissea* troviamo per esempio Femio, il bardo di Ulisse a Itaca, già intento a cantare le gesta eroiche della guerra di Troia accompagnandosi con la cetra per intrattenere i nobili dell'isola durante i loro banchetti; Demodoco, sull'isola dei Feaci, si esibisce invece per celebrare il culmine di una giornata di gare di atletica. Nell'*Iliade*, lo stesso Achille inganna il tempo dopo essersi autoesiliato dal campo di battaglia strimpellando una cetra e cantando «le glorie degli eroi». L'immagine di una narrazione epica che corrisponda all'esperienza della maggior parte dei Greci dall'VIII al VI secolo è arricchita tuttavia da un altro testo attribuito a Omero. Si tratta di un *Inno ad Apollo Delio*, la minuscola isola al centro del Mar Egeo, dove il dio Apollo era venerato con la madre Latona e la sorella gemella Artemide e dove si celebrava uno dei culti più importanti a lui consacrati. L'isola, situata quasi al centro del «cerchio» delle Cicladi, era il luogo che secondo la tradizione aveva ospitato la nascita del dio. Già a partire dal IX secolo, i Greci della Ionia vi si radunavano per portare offerte a lui e alla sorella nel famoso santuario. Nell'inno omerico, la voce dell'autore descrive i presenti a una grande festa in onore di Apollo a Delo, dove i Greci si sono riuniti dopo essere arrivati con le loro «agili navi»:

S'adunan qui gli Ioni per te, ch'hanno usberghi di bronzo,
essi coi loro figli, le loro consorti pudiche;
e con la danza, coi canti s'allegran, col pugile gioco,
te ricordando, allorché solennizzano, o Febo, le gare.
Chi negli Ioni, quand'essi raccolti son qui, s'imbattesse,
li crederebbe immuni mai sempre da morte e vecchiezza,
tal grazia in tutti quasi vedendo; e godrebbe di cuore,
gli uomini contemplando, le donne dagli abiti belli,
l'agili navi, le molte dovizie².

Il poeta descrive poi le famose fanciulle di Delo, donne misteriose che

innalzano canti corali ad Apollo: «quando hanno Febo per primo esaltato nell'inno, | e poi Latona, e poi la vergine vaga di frecce, | gli eroi prischi nel canto ricordano ancor, l'eroine, | per esaltarli, e il cuore molciscono a tutte le turbe»³. Infine, forse nel tentativo di vincere la competizione tra aedi che si svolge durante la festa, il poeta si sofferma sugli inni che voci maschili soliste intonano sull'isola. In primo luogo, raccomanda agli abitanti di Delo che, qualora fosse loro chiesto chi sia il bardo piú dolce presente sull'isola, e il loro preferito, essi devono rispondere: «Un cieco, uno che vive nell'isola alpestre di Chio: | saranno i canti suoi memorabili ancora nel futuro»⁴. Considerando che Chio è ritenuta tradizionalmente l'isola natale di Omero, nonché una delle principali isole colonizzate dagli Ioni, questo testo mostra che i partecipanti alle feste ioniche di Delo credevano che Omero avesse cantato sull'isola per loro o per i loro antenati. L'autore dell'inno aggiunge che trascorrerà la sua vita diffondendo la fama di Delo: «Né mai desisterò dal cantare il figliuol di Latona | chiomata, il Dio che lungi saetta dall'arco d'argento»⁵ e viaggerà da un santuario all'altro pregando gli dèi panellenici.

Il santuario di Delo divenne uno dei piú ricchi del mondo antico, visitato non solo dagli Ioni ma da tutti i Greci. In seguito, fu un importante centro di scambi commerciali, dove si radunavano persone appartenenti a ogni etnia del Mediterraneo. L'inno omerico *Ad Apollo Delio* ci mostra il processo di consolidamento dell'identità greca durante il periodo arcaico, presso santuari condivisi in cui i Greci si recavano per incontrarsi. È a partire dall'VIII secolo che possiamo datare gran parte delle testimonianze del culto di divinità greche in molti altri santuari, sempre spazi all'aperto delimitati come sacri, con mura o vie lastricate di pietra e un altare sul quale bruciare offerte. Molti santuari furono presto arricchiti di un tempio e di un luogo di ristoro. Essi potevano trovarsi anche dentro le città e offrire così un punto di riferimento alla comunità (Atena e Apollo erano popolari come dèi «protettori delle città»); oppure potevano sorgere all'esterno delle mura, usati da una città per delimitare i confini del proprio territorio o come luoghi per incontri ufficiali con i rappresentanti di altre città-stato. Alcuni santuari erano veramente panellenici, nel senso che appartenevano a tutti gli Elleni e rappresentavano uno spazio neutrale. A Zeus, il dio supremo del pantheon greco, erano consacrati molti dei principali santuari di «tutti i Greci». A Dodona, per esempio, le profezie del dio erano interpretate dai fruscii delle foglie sulle sue

querce sacre. In Grecia, dei quattro maggiori centri panellenici che fin dall'antichità ospitavano grandi competizioni di atletica, due erano santuari di Zeus: a Olimpia e a Nemea.

I Giochi nemei, nel nord del Peloponneso, furono gli ultimi a essere organizzati agli inizi del VI secolo, mentre Olimpia ospitava un grande santuario di Zeus già nel IX o addirittura nel X secolo. Secondo un'antica tradizione, i famosi Giochi olimpici furono fondati nel 776 a.C. Le testimonianze archeologiche indicano che nell'800 a.C. i capi delle comunità del Peloponneso si riunivano a Olimpia per consultare l'oracolo di Zeus e competere nelle gare di atletica. Impressionanti offerte votive di varia natura, soprattutto tripodi di bronzo, testimoniano che Olimpia e i suoi giochi cominciarono ad attirare Greci da regioni sempre più lontane. Una realtà analoga era quella di Delfi, dove le prime gare in onore di Apollo erano di carattere musicale anziché sportivo. Nel momento in cui Greci di tribù diverse ebbero un successo comune da celebrare, cominciarono a definire «ellenico» il risultato ottenuto. Nel VII secolo a.C., Greci delle regioni orientali e altri provenienti da Egina raggiunsero quello che all'epoca era il principale porto sul Delta del Nilo, che chiamarono Naucrati (Potenza marinara); essi offrivano i loro servizi come mercenari al faraone, scambiavano argento, olio e vino con grano, lino e papiro dell'Egitto, creando così un sito di importanza sostanziale per la fecondazione incrociata tra la cultura egizia e quella greca. Alcuni Greci edificarono a Naucrati un santuario comune, che chiamarono, naturalmente, Hellenion, definendo in tal modo la loro identità greca pur provenendo da nove diverse città.

I santuari panellenici nascevano per soddisfare due funzioni. Attraverso i loro oracoli, essi mediavano le relazioni tra gli stati emergenti della Grecia, desiderosi di mantenersi reciprocamente indipendenti così come i singoli Greci erano ansiosi di essere autosufficienti, autonomi e di non avere debiti con nessuno. I santuari fornivano altresì una sede in cui aristocratici e tiranni dell'ultim'ora gareggiavano nell'ostentare la loro ricchezza, organizzando grandi competizioni di atletica e consacrando agli dèi offerte favolose. Non è escluso che nelle loro comunità d'origine le famiglie potenti subissero pressioni affinché non indulgessero eccessivamente nell'ostentazione della ricchezza; nei santuari panellenici, al contrario, potevano competere con i loro pari di altre città-stato, affermando così la loro comune appartenenza a

una classe panellenica di élite. I giochi di Olimpia, che si tenevano solo ogni quattro anni, non soddisfacevano appieno questo loro desiderio di ostentazione, per cui, agli inizi del VI secolo, furono istituiti altri giochi a Delfi (i Giochi pitici), a Nemea e a Corinto (i Giochi istmici). Era stato concordato che le competizioni si tenessero in sequenza, in modo che vi fosse almeno un raduno panellenico ogni anno.

I miti di fondazione dei quattro eventi a cui erano affiancati i giochi di maggiore importanza li ponevano in correlazione con solenni cerimonie funebri, anche se in Grecia le gare di atletica erano nate dalle esercitazioni dei giovani militari in addestramento. Nel Libro XXIII dell'*Iliade*, per esempio, Achille istituisce dei giochi per onorare le esequie dell'amico Patroclo. Queste gare incluse nel racconto epico dovevano avere un suggestivo carattere panellenico per il pubblico riunito ad assistere ai giochi di epoca arcaica, poiché anche i concorrenti descritti nel poema provenivano da molte regioni e isole della Grecia. Nella mente greca arcaica giochi, panellenismo, cerimonie funebri e guerra formavano un *cluster* di associazioni ideali. I poemi epici offrivano agli antichi Greci un modo per pensare agli aspetti eccitanti della guerra, del raduno di eserciti enormi e del clangore delle armi ma, a parte questo, chi ascoltava il canto di un aedo non poteva certo dimenticare che quell'eccitazione imponeva un prezzo terribile. Episodio dopo episodio, personaggi di grande forza e spirito solidale davano libero sfogo alla loro sofferenza emotiva. Nell'*Iliade* vediamo giovani uomini che muoiono sul campo di battaglia, pianti dai genitori e dalle vedove; il poema descrive l'ultimo addio fra Ettore, la moglie Andromaca e il figlioletto; ci mostra il vecchio Priamo e colui che dovrebbe essere il suo nemico giurato – Achille – che piangono insieme le rispettive perdite. Nel dilemma di Achille, che deve scegliere tra una morte gloriosa in giovane età oppure morire vecchio ma senza fama, vengono adombrate le situazioni estreme e le crisi morali della tragedia ateniese; nell'*Iliade*, inoltre, viene prefigurata l'implacabile realtà metafisica in cui vivono i mortali delle grandi tragedie greche, totalmente vulnerabili ai capricci e alla volubilità di divinità vendicative e infantili.

Se l'*Iliade* fornì ai Greci il senso di un passato collettivo come guerrieri, l'*Odissea* offrì loro le descrizioni archetipiche del viaggio per mare,

sottoponendo l'eroe vagabondo alle sfide piú diverse. Per il libero cittadino greco di sesso maschile, tra la metà dell'VIII secolo e il VI, l'identificazione con Ulisse, il navigatore pieno di risorse, e con le sue avventure d'oltremare doveva essere profonda. Ulisse poteva essere un re, ma era anche il contadino autosufficiente, pronto ad affermare il suo diritto all'indipendenza e contento della sua piccola isola, in grado di produrre tutto ciò di cui la sua casa aveva bisogno. Ulisse poteva anche essere un entusiasmante nocchiero, ma ben lungi dall'essere perfetto. Tra i suoi sbagli possiamo annoverare gli inutili sberleffi ai Ciclopi; il fatto di addormentarsi mentre avrebbe dovuto fare la guardia al prezioso regalo di Eolo: l'otre di pelle di bue contenente i venti contrari alla navigazione; probabilmente, anche la follia da cui si lascia travolgere durante la cruenta carneficina dei Proci, pretendenti alla mano di Penelope. Eppure, come il filosofo Aristotele ha sottolineato, è piú facile identificarci con un eroe che non è né troppo virtuoso, né troppo malvagio, cioè con un eroe che un po' ci assomiglia.

I personaggi dell'*Odissea* sono espressione di quella vena egualitaria presente nel carattere greco e, pertanto, non appartengono unicamente a un gruppo elitario e aristocratico. Oltre ad alcuni personaggi di schiavi che assumono nel racconto particolare rilievo (come Euriclea, Eurinome, Melanto ed Eumeo), il poema ci presenta un rematore come tanti (Elpenore) e il mendicante Iro. Uomini e donne, ricchi e poveri, vecchi e giovani potevano trovare personaggi consoni alla loro condizione, con i quali identificarsi. L'*Odissea* comprende altresí vicende di umili mercanti e pirati e si sofferma piú volte sul massacrante lavoro dei contadini nei campi e nei frutteti e delle donne al telaio.

Nella figura di Ulisse, uomo pratico e intraprendente, i maschi greci di epoca arcaica potevano ammirare un eroe che si presentava come una versione glorificata dell'immagine che essi avevano di se stessi. Uomo competente e ricco di interessi, dotato di cervello e muscoli, Ulisse ha la capacità di sopravvivere a qualsiasi traversia a cui la vita lo sottoponga, non importa se sulla terraferma o in alto mare. Eccellente oratore e guerriero di straordinario valore, lo vediamo battersi sul campo nei libri XXII e XXIV e depredare ricchezze e rapire donne nella città dei Ciconi nel libro IX. Ulisse è un esperto navigatore e nuotatore, il pioniere ideale, uomo di frontiera e colonizzatore. Oltre alle sue qualità morali (diplomazia, coraggio,

autocontrollo, pazienza, fiducia in se stesso e così via), Ulisse possiede altresì conoscenze sorprendenti, radicate nell'esperienza di vita marinara dei Greci di epoca arcaica: è un maestro d'ascia in grado di portare a termine in quattro giorni e in ogni sua fase – dall'abbattimento degli alberi alla cucitura delle vele – la costruzione di una zattera di dimensioni considerevoli. Della sua esperienza di falegname ci viene offerto un esempio nella sua stessa camera da letto, dove aveva intagliato nel tronco di un ulivo il talamo per sé e la sua sposa Penelope. Ulisse non è neppure da meno nei lavori agricoli: conduce con perizia l'aratro e, quando ancora era ragazzo, il padre gli aveva affidato la cura di alberi da frutto e viti (tredici peri, dieci meli, quaranta alberi di fico e cinquanta filari di viti). L'*Odissea* celebra il proprio eroe anche come eccellente atleta. Ulisse non solo vince la gara del lancio del disco durante i giochi dei Feaci, ma è anche un esperto lottatore, un lanciatore di giavellotto e, naturalmente, un abilissimo arciere. La straordinaria impresa che egli compie con il suo arco nella competizione organizzata da Penelope, apparentemente per designare chi sarà il suo nuovo marito, annuncia il suo ritorno sul trono di Itaca.

Anche i successi di Ulisse con le donne dovettero renderlo particolarmente affascinante per molti maschi greci dell'epoca arcaica. La sorte gli aveva concesso la fortuna di avere una moglie fedele, che quanto a intraprendenza sapeva perfettamente tenergli testa. Nondimeno, Ulisse ha storie d'amore con due bellissime donne dotate di virtù soprannaturali, Calipso e Circe; ammalia Nausicaa, la giovane principessa dei Feaci, e perfino la dea Atena flirta con lui al suo risveglio su una spiaggia di Itaca. Se l'*Iliade* offriva agli antichi Greci di sesso maschile un modello di amore idealizzato tra uomini, come nel rapporto tra Achille e Patroclo, Ulisse appare invece uno dei pochi eroi dell'antichità esclusivamente eterosessuali. Tale elemento rientra nella dimensione antropologica del poema, che definisce, tra l'altro, la struttura patriarcale delle comunità greche arcaiche: non a caso Ulisse ha più di uno scontro con il potere femminile, da cui però emerge sempre come il maschio vincitore. L'*Odissea* definisce la psicologia maschile legata all'istituzione del patriarcato presentando varie versioni del soggetto femminile: desiderabile e nubile (Nausicaa); predatrice sessuale e matriarca (Calipso, Circe); politicamente potente (Arete, la regina dei Feaci); dispotica (Antifate, il re dei Lestrigoni, ha una «figlia gagliarda» e una moglie «grande come vetta di monte»)⁶; un mostro che tutto divora (Scilla, Cariddi); seducente e letale (le

Sirene); ma anche donna fedele, attenta alla casa e materna (Penelope). Nel mondo «reale» della società rurale delle isole greche, una buona moglie, come Penelope, tutela gli interessi del marito e, in sua assenza, chiude il proprio cuore a qualsiasi altro uomo per vent'anni.

La distinzione tra il mondo soprannaturale attraverso il quale Ulisse compie le sue peregrinazioni e la realtà di Itaca ci permette di cogliere altri aspetti della vita della Grecia arcaica. A Itaca, gli uomini faticano per ricavare dalla terra il sostentamento, laddove i Feaci sono magicamente riforniti di ogni bene dalla natura stessa. I Ciclopi bevono latte, mentre i Greci bevono vino. I Greci aborriscono l'idea di nutrirsi di carne umana, diversamente dalle abitudini antropofaghe dei Ciclopi e dei Lestrigoni. Il contrasto forse più forte con i Greci è creato dal misterioso popolo da cui Ulisse, come gli dice Tiresia, dovrà recarsi con un ennesimo viaggio. Quelle genti «non conoscono il mare, | non mangiano cibi conditi con sale, | non sanno le navi dalle guance di minio, | né i maneggevoli remi che son ali alle navi»⁷. In quella terra Ulisse dovrà piantare il proprio remo e offrire sacrifici a Poseidone, poi potrà tornare a Itaca, dove «morte dal mare | ti verrà, molto dolce, a ucciderti vinto | da una serena vecchiezza»⁸. È difficile immaginare una storia che sia più profondamente greca nel suo simbolismo.

Nell'antica poesia greca, l'altra immagine del contadino fiero e indipendente ci è offerta dall'autoritratto di Esiodo nel suo poema rurale *Le opere e i giorni*. Esiodo è il primo autore della letteratura mondiale che sentiamo di comprendere nella sua individualità. Egli esemplifica molte delle dieci caratteristiche che costituivano insieme la peculiare mentalità degli antichi Greci, in particolare la forte voce del suo Io autoriale, l'immediatezza emotiva e l'umorismo mordente di un consiglio come: «Né una donna che si agghinda il deretano t'inganni il cuore sussurrandoti carezzevoli parole e osservando la dispensa. Chi si fida di una donna, si fida di un ladro»⁹. Esiodo non nasconde il suo disprezzo per il fratello Perse, «stoltissimo» perdigiorno e attaccabrighe, a cui suggerisce sarcasticamente: «O Perse, poniti bene in mente questo, e la Contesa che gioisce del male non ti distolga l'animo dal lavoro per farti stare a spiare i tribunali e a prestare orecchio alle liti. Poco interesse ha infatti per le liti e per i discorsi di tribunale chi non ha in casa

mezzi piú che sufficienti di vita, la spiga di Demetra e i frutti di stagione che la terra produce»¹⁰.

Esiodo era un contadino di Ascra, una misera borgata della Beozia che egli descrive come «trista d'inverno, penosa d'estate e non mai piacevole»¹¹. Il paesino di Ascra si trovava alle pendici del monte Elicona, un toponimo che rimarrà per sempre associato all'ispirazione poetica e all'idilliaca presenza delle Muse, dal momento che proprio in quel luogo Esiodo realizzò la sua vocazione letteraria. Il padre del poeta era originario della città commerciale di Kyme (l'odierna Aliağa) in Asia Minore, ma era stato costretto a trasferirsi da gravi difficoltà economiche. Esiodo rappresentava pertanto l'archetipo dell'antico greco: la sua famiglia contadina aveva affrontato viaggi in mare, sradicamento e trapianto. Non a caso il motivo conduttore delle *Opere e i giorni*, da cui veniamo a conoscere la sua situazione personale e che fornì ai Greci alcuni aspetti essenziali della loro identità collettiva, è sempre l'onnipresente minaccia della fame.

Piú di tre quarti degli abitanti di quasi tutti gli stati greci, almeno in epoca arcaica e classica, si guadagnava da vivere dalla terra (sotto questo e altri aspetti faceva eccezione Sparta, la cui classe dirigente costringeva gli schiavi a fare il lavoro agricolo). Le tre colture essenziali erano cereali, viti e ulivi – le piante sacre rispettivamente a Demetra, Dioniso e Atena e menzionate ripetutamente sulle tavolette in Lineare B. Esiodo impartí al contadino greco questa memorabile istruzione: «Semina nudo, nudo ara e nudo mieti, se vuoi a suo tempo compiere tutti i lavori di Demetra»¹². La priorità assoluta del contadino era questa: «Per prima cosa prepara una donna, la casa e un bue per l'aratro (ma che la donna non sia la moglie, bensí una schiava che possa anche seguire i buoi)»¹³. L'immagine del poeta della Beozia, vecchio e irascibile, che sembra voler ribadire la propria indipendenza spogliandosi a torso nudo e sudando dietro all'aratro, la dice lunga sulla realtà esistenziale dei Greci meno ricchi – e delle loro donne schiave – in tutte le regioni del paese. Se i Greci piú indigenti volevano cercare di non morire di fame o essere ridotti in schiavitú, dovevano seguire tutti i consigli di Esiodo, tra cui: «se il tuo cuore ha nel petto desiderio di agi, devi agire cosí, e aggiungere lavoro al lavoro»¹⁴. Gli antichi Greci avevano ben poco aiuto da attrezzi meccanici o da forze che non derivassero direttamente dall'uomo e dagli animali. Fu soltanto nell'Egitto di epoca ellenistica che furono introdotti sofisticati sistemi per sollevare l'acqua e facilitare cosí l'irrigazione,

soprattutto grazie all'influenza esercitata dal trattato *Pneumatica* di Filone di Bisanzio. Anche il primo mulino ad acqua risale a questo periodo piú tardo.

Il calendario del contadino iniziava nel tardo autunno con l'aratura dei campi incolti. Esiodo consiglia di arare il terreno per tre volte. L'aratura doveva essere ripetuta perché l'antico aratro, anziché voltare le zolle, tracciava semplicemente una linea con il vomere di bronzo o ferro. Grano, orzo, mais e altri cereali erano seminati a mano e con la zappa, e i campi dovevano essere liberati dalle erbacce durante tutto l'inverno e la primavera. A maggio o giugno aveva inizio un lavoro incessante. Il mietitore si metteva con le spalle al vento e tagliava con una falce ogni spiga e gambo vicino alle radici, per poi legarli in covoni trasportabili, che venivano portati sull'aia e calpestati dai buoi, fino a quando rilasciavano i preziosi semi. A quel punto dovevano comunque essere liberati dalla pula, usando un cesto, un ventaglio o una pala, per rimuovere ogni frammento di paglia.

L'ulivo era coltivato nel Mediterraneo orientale fin dal 3000 a.C. Nella Grecia continentale rappresentava il cuore dell'economia, grazie al fatto di crescere rigoglioso in un clima con lunghe estati secche. La coltivazione dell'ulivo richiedeva un duro lavoro ed esigeva pianificazione e intelligenza. Ci volevano anni prima che un albero iniziasse a fruttificare, per cui un uomo che piantava degli ulivi sapeva che a beneficiarne sarebbero stati i figli o i nipoti. Le coltivazioni richiedevano attente potature, acqua e fertilizzante, e il raccolto avveniva solo ogni due anni. La produzione dell'olio d'oliva richiedeva molta manodopera. Per la raccolta delle olive occorrevano diversi lavoratori che cooperassero agitando e battendo l'albero, mentre uno di loro si arrampicava fino in cima per raccogliere i frutti piú in alto, per poi iniziare a raccogliere le olive che cadevano a terra. I frutti passavano poi al frantoio e l'olio veniva raccolto in orci sigillati, il tutto nelle vicinanze dell'uliveto. Una famiglia benestante poteva avere tra 200 e 300 alberi di ulivo. Le olive non erano soltanto un elemento fondamentale della dieta; l'olio era altresí un lusso, sia come condimento sia per la cosmesi. Era inoltre impiegato nella pulizia di preziose statue in legno e piastrelle di marmo. Fino all'epoca ellenistica, era solitamente prodotto su piccola scala per uso domestico, dalle stesse famiglie contadine, che utilizzavano frantoi rudimentali.

L'altra coltivazione che venne a trovarsi al centro dell'identità greca era la vite. Come l'olivicoltura, anche la viticoltura richiedeva cervello, da integrarsi con un lavoro intensivo. I Greci piantavano viti ovunque si

stabilivano, tranne quando il clima non lo permetteva. I vigneti venivano scavati in primavera, mentre le viti erano coltivate da talee messe a dimora in buche preparate con cura. Orzo o legumi erano coltivati tra una vite e l'altra per massimizzare la resa in rapporto al terreno disponibile, soprattutto mentre si aspettava che i vitigni giungessero a maturazione. Una volta che le viti avevano attecchito bene, il che poteva richiedere anche tre anni, avevano bisogno di essere potate con cura ogni autunno e fissate ai pali che fungevano da tutori. Le nuove foglie e i nuovi getti venivano sfoltiti a mano. Le uve in via di maturazione erano cosparse di polvere in modo da ritardare il processo e aumentare così il loro tenore di zucchero. Il terreno doveva essere zappato regolarmente e liberato dalle erbacce infestanti. Una volta maturate le uve, il vinaio vendemmiava e metteva i grappoli in cesti. Il succo d'uva era estratto pigiando i grappoli in un grande vassoio di vimini posto su un assito o una tinozza provvisti di un beccuccio attraverso il quale il succo scorreva nelle giare. I Greci non erano i soli a bere vino. Le classi alte della Mesopotamia importavano vino dalle regioni più a nord, mentre i faraoni egizi, già a partire dalla IV dinastia (2613-2494 a.C.), venivano sepolti con scorte di vino. Per gli antichi Greci, al contrario, il vino non era un bene di lusso riservato alle classi più elitarie bensì parte integrante dei loro culti religiosi e della loro identità etnica.

Nelle *Opere e i giorni*, la vita del contadino greco dell'VIII secolo è descritta come una lotta senza tregua per la sopravvivenza, in assoluto contrasto con quell'età mitica di un lontano passato, in cui gli esseri umani appartenenti al *chrýseon génos*, alla «generazione aurea», vivevano in una beatitudine primordiale, fino a quando Pandora – la prima donna – causò la loro caduta. Fino a quell'evento, gli uomini erano sí mortali, ma si spegnevano in modo indolore e senza invecchiare. Vivevano come gli dèi, non dovevano lavorare e banchettavano tutto il tempo. Dopo la caduta, però, gli dèi li sostituirono con la seconda progenie di umani, il *génos argýreon*, la «generazione argentea». Gli uomini d'argento impiegavano cento anni ad abbandonare l'infanzia, dopodiché non vivevano a lungo, si comportavano con stoltezza e non onoravano gli dèi con i dovuti sacrifici. La terza razza umana, il *chalkéion génos*, la «generazione di bronzo», era dotata di «immane vigore», ma così dedita alla guerra e alla violenza che gli uomini si spazzarono via a vicenda dalla faccia della terra. La quarta generazione

costituí in realtà un miglioramento: era iniziata l'età degli eroi, come Cadmo e Edipo a Tebe o gli invincibili combattenti della guerra di Troia. La quinta progenie, invece, a cui appartengono anche Esiodo e i suoi lettori, è rappresentata dal *génos sidéreon*, la «generazione del ferro» e non conosce altro che il duro lavoro, il dolore e la morte. In futuro, secondo Esiodo, solo un ulteriore declino può attendere gli uomini del ferro. Perderanno tutti ogni capacità di vivere in concordia, disonoreranno i genitori, romperanno i giuramenti e diranno falsa testimonianza. Gli uomini non proveranno più alcuna vergogna di se stessi né indignazione per le malefatte altrui. Essi precipiteranno nell'assoluta amoralità. La visione di Esiodo dell'esistenza dell'uomo nel corso del tempo considera ben poco l'azione delle divinità, lasciando innanzi tutto agli esseri umani gran parte della responsabilità del loro definitivo declino morale.

Questo mito della perdita dell'innocenza, o della Caduta dell'uomo, descrive il passato dell'umanità in modi che prefigurano gli storici greci. Esiodo, infatti, è interessato alle precedenti generazioni umane perché esse possono contribuire a spiegare il mondo in cui egli stesso vive. Più tardi, Erodoto e Tuciddide sottolineeranno entrambi di non voler semplicemente registrare gli eventi passati, bensì spiegare la natura del presente e aiutare a fare luce sul futuro. Il mito della Caduta narrato da Esiodo prefigura tuttavia anche la filosofia razionale greca. La sua visione delle razze umane è di portata universale ed è segnata da un'indubbia concezione secolare: le azioni che l'uomo sceglie di compiere determinano la sua vita tanto quanto un intervento divino. Il contenuto sostanziale di questo mito trova inoltre unità grazie alla sua lezione morale onnicomprensiva, racchiusa nell'importanza assoluta della decenza morale e di una vita retta.

La concezione storica di Esiodo spiega più di un aspetto dell'identità etnica greca. Nel suo poema sulle famose eroine della mitologia greca, il *Catalogo delle donne*, sopravvissuto purtroppo solo in frammenti, Esiodo racconta che gli eroi discendevano spesso da incontri sessuali tra divinità maschili e «donne mortali». Il poeta fa risalire la genealogia familiare degli eroi ai tre capostipiti delle stirpi greche: Doro (la tribù dorica), Xuto (la tribù ionica) ed Eolo (la tribù degli Eoli). Tutti erano figli di Elleno, il Greco primigenio nonché figlio dell'unica coppia – Deucalione e Pirra – sopravvissuta alla versione greca del mito del Diluvio universale. La razza umana vera e propria, tuttavia, entra con uno schianto nella storia del mondo,

secondo il mito della creazione della Grecia raccontato da Esiodo nella *Teogonia*.

In principio vi era soltanto Caos (la parola aveva un significato piú vicino a «vuoto» rispetto all'accezione moderna del termine «caos»), al quale seguirono cinque entità primordiali: Gea, la Madre Terra, che conteneva al proprio interno Tartaro (la regione piú bassa del cosmo); Eros (Amore); Erebo (personificazione dell'oscurità) e Notte. Da Notte e da Gea ebbero origine gli altri abitanti e gli altri elementi dell'universo: Notte si accoppiò con Erebo e generò Etere (Aria) e il Giorno; Gea divenne invece la madre della maggior parte degli esseri primari. Dopo aver creato per partenogenesi Urano (Cielo), le montagne e Ponto (Mare), si uní con il primo e concepí numerosi figli, rappresentazioni di principî sia elementari sia piú etici e culturali.

A questo punto, pertanto, i componenti maschili e femminili dell'universo si uniscono per via sessuale, e la scenografia fisica e materiale del mondo è già stata creata: terra, aria, montagne, mare. Gea genera delle bellissime figlie, tra cui le personificazioni dei tre concetti immateriali che distinguono (come credevano i Greci) l'esperienza umana da quella animale: la fede nella divinità (Theia); la morale (Themis); e la capacità mentale di trascendere l'*hic et nunc* dell'esperienza fisica per muoversi nel tempo (Mnemosyne). Questo mondo elementare, prevalentemente dominato dall'elemento femminile e uterino, fatto di cime montuose, creature acquose e incipiente coscienza, sta per essere scosso dal primo traumatico conflitto: il figlio appena nato da Gea e Urano è il «terribile» Crono, che, senza motivo, detesta il padre. Senza alcuna apparente giustificazione, e molto prima che Freud elaborasse la teoria del complesso di Edipo, questo ragazzo-bambino innesca per la prima volta l'antagonismo intergenerazionale all'interno della prima famiglia nucleare.

Crono attende l'occasione migliore per attaccare il padre che odia, dal quale Gea ha ora concepito altri sei figli maschi: tre potenti Ciclopi con un occhio solo a cui seguono altri tre mostri chiamati Centimani (Ekatoncheires), tricotanti e con cinquanta teste e cento braccia ciascuno. Questi sei figli orrendi sono tutti «terribili» e, secondo Esiodo, «vennero odiati dal loro genitore fin da subito»¹⁵. La numerosa progenie di Gea e Urano ha ormai posto nell'universo le basi del conflitto etico che sta al centro della mitologia greca. Crono prova per suo padre il primo sentimento di odio

immotivato e destinato a corrompere la convivenza pacifica che aveva caratterizzato l'alba del mondo. Analogamente, i Ciclopi e i loro fratelli Centimani possono essere orribili allo sguardo ma non meritano per questo l'odio del padre.

A peggiorare le cose, Urano nasconde gli ultimi sei figli appena nati nei recessi piú profondi di Gea, godendo di quella che Esiodo chiama la sua «opera malvagia». L'infelice madre dei suoi figli «gemeva nelle sue profondità, sentendosi oppressa»¹⁶, e decide a quel punto che il troppo è troppo. Urano ormai sta oltraggiando sia lei sia sei dei loro figli, i Titani, il cui nome, a detta di Esiodo, deriverebbe dal verbo *titánein*, ovvero «sforzarsi, tendere in alto». Assistiamo dunque all'ingresso nella storia del mondo del primo conflitto *in fieri* tra genitori. Gea crea un metallo resistente come diamante, con cui fabbrica una roncola, e chiede ai figli di punire il padre. Viene quindi introdotto in questo modo il principio fondamentale della vendetta: Urano ha compiuto un'azione malvagia e uno di coloro che ne hanno patito (Gea) vuole ora vendetta. Eppure, anche questo primo esempio di rappresaglia violenta non è il semplice caso di una vittima che desidera infliggere un castigo al proprio persecutore. L'unico figlio che si offre infatti di aiutare Gea *non è parte lesa*: egli è Crono, figlio di Urano e fratello maggiore delle vittime del padre. Il motivo per cui Crono passa all'azione, come abbiamo visto, nasce dall'odio inspiegabile che egli avverte fin dalla nascita nei confronti del padre.

Descrivendo le loro origini cosmiche, Esiodo ci fa capire che anche il conflitto e la vendetta hanno le loro sfumature. L'odio, come quello di Crono per il padre, può essere irrazionale; altre volte, lo stesso odio, come nell'avversione di Urano per i suoi sei figli mostruosi, è ingiusto, ma comprensibile. Esiste una crudeltà arbitraria che – cosa ben peggiore – può generare in colui che la compie un piacere perverso, come il godimento provato da Urano mentre seppellisce i figli nelle viscere di Gea. Vi sono vittime che non cercano vendetta: Ciclopi e Centimani, per esempio, non osano sfidare il padre; per vendicarsi, altre vittime possono ricorrere a dei sostituti, che però non hanno subito le medesime crudeltà, così come Gea ricorre a Crono per punire Urano.

Gea permette a Urano di giacere nuovamente con lei in modo che Crono possa portare a termine il suo agguato: con la roncola fabbricata dalla madre, egli falcia con un colpo solo i genitali del padre e li scaglia lontano dietro di

lui. Le gocce di sangue che cadono dalla ferita generano a loro volta nuove creature. Dalle gocce cadute sul corpo di Gea nascono le Erinni (gli spiriti della vendetta, o Furie), i Giganti e le Ninfe chiamate Melie o Ninfe del Frassino; le gocce cadute nel mare producono la schiuma da cui Afrodite – personificazione del desiderio sessuale – emerge nei pressi dell’isola di Cipro. Per i Greci, Afrodite non solo è la prima divinità dell’Olimpo a essere creata, ma è generata dalla medesima eiaculazione che ha dato vita alle sue sorellastre le Erinni, personificazioni della vendetta, intesa anche come l’oscuro impulso che spesso accompagna la passione sessuale nell’esperienza umana.

Dopo il cataclisma di questa resa dei conti – la crudeltà del padre-marito, la vendetta del figlio pieno di odio, la genesi di Vendetta e Lussuria –, la riproduzione cosmica subì un’accelerazione. La Notte generò una dinastia di creature abiette, tra cui l’odiosa Sorte, la nera Kere e la Morte (Thánatos). L’acqua del mare diede vita alle divinità acquatiche. Altre creature mostruose (molte delle quali destinate a essere uccise da Eracle) nacquero da Calliroe, figlia di Oceano. Una figlia di Gea generò il Sole, la Luna e l’Aurora, che a sua volta diede vita ai Venti e alle Stelle. Oceano generò i fiumi, sia in Grecia sia nel resto del mondo: il Nilo, l’Ister (Danubio), il Phasis (il fiume Rioni in Georgia), oltre a diversi corsi d’acqua dell’attuale Turchia, come il Granico (oggi Biga Çayı), il Partenio (Bartın Çayı) e lo Scamandro (Karamenderes Nehri), che scorreva a Troia. Da Rea, figlia di Gea, Crono generò sei grandi divinità dell’Olimpo: Estia, dea del focolare; Demetra; Era; Ade; Poseidone e Zeus. A suo tempo, Zeus sconfiggerà il padre Crono e diverrà il dio supremo dell’universo, assegnerà a Ade e Poseidone i rispettivi domini e porrà l’ombelico della terra a Delfi.

L’uomo compare nella *Teogonia* di Esiodo in modo piuttosto brusco. La terza generazione di dèi è ormai nata, compresa la Morte, anche se non è ancora chiaro chi siano le vittime di questa terribile divinità. I rapporti di carattere politico tra gli immortali sono alquanto tesi dopo che Zeus ha detronizzato Crono e stabilito a Delfi il primo centro del proprio culto; anche le relazioni fra i Titani (figli di Gea) e gli dèi dell’Olimpo non sono delle migliori. L’egemonia degli immortali sugli altri esseri soprannaturali (giganti e mostri) non è ancora consolidata.

Gli dèi hanno bisogno di uomini che li venerino e adorino, per cui, in questo mondo politicamente instabile, Esiodo introduce *ex abrupto* gli esseri

umani, o meglio, piú precisamente, egli ci presenta degli esseri umani *mortali* – creature quindi vulnerabili alla morte – che si rivelano essere tutti di sesso maschile. La novità storica di cui Esiodo sta per parlarci è quella del sacrificio, ovvero la macellazione di animali da offrire agli dèi sul fuoco dell'ara – un rituale che caratterizzò la religione pagana per tutta l'antichità: «Nel tempo in cui gli dèi e gli uomini mortali decidevano una contesa a Mecone, allora Prometeo pose innanzi a loro e divise in parti con animo benevolo un bue di notevole mole, cercando di ingannare il pensiero di Zeus»¹⁷. Mecone si trova nel cuore della Grecia, vicino al Golfo di Corinto, ed è qui che Esiodo ambienta la scena del rito sacrificale primordiale. Prima ancora che la carne sia tagliata, dunque, veniamo a sapere che tra dèi e mortali si era aperta una *contesa*. La forma *ekrínonto*, dal verbo *krínein*, da cui derivano termini moderni come *crisi* e *critico*, risulta problematica da interpretare e al tempo stesso sorprendente. È problematica in quanto include una gamma di significati e potrebbe tradursi, con altrettanta legittimità, «si stavano distinguendo gli uni dagli altri» o anche «erano in procinto di addivenire a un accordo». Quanta ostilità si cela nella contesa sorta a Mecone? Dèi e mortali sono *parimenti* impegnati a determinare le reciproche posizioni; sono entrambi soggetto dell'identico verbo. Il rapporto tra gli abitanti divini e umani dell'universo sembra sorprendentemente equilibrato, nonché, innegabilmente, politicizzato.

Il problema viene risolto – seppure non cosí felicemente – dall'invenzione del sacrificio animale da parte di Prometeo e dall'istituzione di una precisa consuetudine nel modo di dividere la carne tra i partecipanti. È innegabile, tuttavia, che certe parti dell'animale siano piú desiderabili di altre. Prometeo tenta di ingannare Zeus offrendogli pezzi senza carne ma solo ossi astutamente ricoperti di grasso. Esiodo ci offre in questo caso una spiegazione eziologica (mitica) di una pratica tradizionale: la carne dell'animale era sempre riservata agli umani, mentre l'aroma degli ossi bruciati e del grasso sfrigolante saliva agli dèi dall'ara sacrificale. Zeus non inizia un confronto diretto in merito alla carne, ma è comunque adirato e si rifiuta di concedere il fuoco ai mortali (loro necessario, tra le altre cose, per compiere piú sacrifici). Questa volta, però, Prometeo, il ribelle primigenio, riesce a ingannare Zeus rubando «nel cavo ramo di ferula la scintilla»¹⁸ e portandola agli uomini. Nei miti degli antichi Greci, sempre diffidenti del

potere costituito, l'origine del progresso umano è fatta pertanto risalire a una beffa primordiale nei confronti dell'autorità.

Quando Zeus si rende conto che gli uomini hanno il fuoco, li punisce creando Pandora, bella ma ingannevole, dalla quale «proviene la stirpe funesta e la razza delle donne, sciagura grande per i mortali, le quali abitano insieme con gli uomini, assidue seguaci non della esiziale Povertà, ma della Sazietà»¹⁹. Nonostante l'ovvio parallelismo con Eva, vi sono differenze notevoli tra il racconto di Esiodo della creazione del genere umano e la storia appartenente alla tradizione giudaico-cristiana. Nella *Teogonia*, infatti, gli esseri umani – se non altro quelli di sesso maschile – appaiono sulla scena cosmica e sono già in contrasto con gli dèi, questo prima che a livello divino si sia pienamente consolidata una politica di potere. Almeno uno degli immortali – il Titano Prometeo – intende favorire i mortali, ai quali non solo riserva le migliori porzioni di carne del primo animale sacrificato ma dona anche il fuoco, simbolo assoluto del progresso intellettuale e tecnologico. A Mecone non vi è nessun serpente tentatore, né una donna che compia il peccato di mordere il frutto della conoscenza, non c'è vergogna e nemmeno la cacciata dal paradiso. Vi sono piuttosto preesistenti lotte di potere, in cui gli uomini sono direttamente implicati; come risultato della controversia di Mecone, i mortali ricevono i mezzi per comunicare con gli dèi (i sacrifici) e avviare lo sviluppo tecnologico (il fuoco), ma sono altresì costretti a unirsi in matrimonio con le donne e a sopportare fatica e miseria. A differenza di Eva, Pandora suscita ben poche simpatie: Eva, come è detto nella Genesi, patirà la sofferenza del parto; Pandora, al contrario, esiste unicamente per mettere in difficoltà gli uomini. Appare inoltre radicalmente diverso – potremmo dire *politicizzato* – il modo in cui Esiodo presenta i rapporti degli esseri umani con Zeus e gli altri dèi. Gli uomini, che alla loro prima apparizione nella storia sono già in «contesa» con gli immortali, sono gli antenati di tutti i filosofi, scienziati e democratici che immetteranno successivamente nella società greca quel caratteristico dinamismo, indomito e spesso ribelle.

Verso la fine dell'VIII secolo a.C., i Greci avevano ben chiara la loro identità come gruppo etnico e sapevano ciò che avevano in comune grazie alla loro storia condivisa. Attribuiscono grande valore alla propria indipendenza, sia come singoli individui sia come città-stato, ma si

radunavano presso i santuari comuni per affermare i loro legami, compiendo sacrifici agli dèi e gareggiando nelle competizioni di atletica e nelle esibizioni musicali. Nei loro poemi epici, che trasportavano in forma scritta attraverso il mare, possedevano una biblioteca portatile di immagini che comprovavano la loro identità. L'*Iliade* offriva ai Greci le immagini iconiche di guerrieri, grandi battaglie e funerali militari che li sostenevano nella loro lotta quotidiana. Il poema, tuttavia, forniva loro anche un linguaggio poetico che fondeva malinconia e grandezza, un quadro del loro passato eroico condiviso e – seppure attraverso la mediazione del mito e della fantasia – la sensazione di aver riportato in Asia importanti conquiste. L'*Odissea* offriva loro scene di navigazione e un eroe carismatico alla ricerca di se stesso e della sua isola, che incarnava una versione idealizzata del contadino-navigatore di epoca arcaica, autosufficiente, versatile, in grado di bastare a se stesso e dotato di avanzate conoscenze intellettuali, pratiche e sociali. I poemi di Esiodo, pervasi di sapienza psicologica, delineavano il comune albero genealogico dei Greci che risaliva a Elleno, ma definivano altresì con chiarezza i loro rapporti con gli dèi; la loro visione etica; la forza dell'odio, della vendetta e del sesso; la loro identità di contadini spinti dalla povertà a cercare nuove terre: il loro ingegno e la loro vena polemica. Il periodo arcaico pose al centro della sua produzione culturale l'esperienza *umana*, vissuta in mare o sulla terra, la guerra e i viaggi, il sesso e il lavoro, il cibo e le bevande. Nelle immagini dipinte su alcune ceramiche ateniesi risalenti alla metà dell'VIII secolo, la figura umana appare sempre più dominante, ma anche valorizzata al massimo, come se tra gli artisti vi fosse stato lo sforzo consapevole di creare scene generiche che conferivano alle attività umane un'*allure* di prestigio ed eroismo. Allorché nell'VIII secolo i Greci tanto riottosi completarono la loro opera di autoinvenzione, la scena era ormai pronta per la loro espansione attraverso l'intero mondo del Mediterraneo e del Mar Nero.





*Coloni greci ricevono il benvenuto a Massalia (Marsiglia), incisione di Alphonse de Neuville, creata in origine come illustrazione di *L'Histoire de France* di François Guizot, Paris 1775.*

Capitolo terzo

Rane e delfini attorno allo stagno

Ulisse il marinaio è l'incarnazione mitica di tutti i Greci in carne e ossa che, in età arcaica, navigarono con le loro navi in acque sconosciute, attraverso il Mediterraneo e il Mar Nero, alla ricerca di nuove terre e avventure. Quando Ulisse descrive l'isola dei Ciclopi, lo fa con l'occhio attento del colono:

[...] potrebbero anche far l'isola ben abitata,
perché non è sterile e produrrebbe ogni sorta di frutti.
Vi son prati, del mare schiumoso lungo le rive,
umidi e morbidi; e vigne durevoli potrebbero crescervi.
Facile v'è l'aratura e folta sempre la messe.
Alla stagione potrebbero mietere, ch'è molto pingue il suol di sotto.
C'è un porto comodo, dove non c'è bisogno di fune,
o di gettar l'ancora o di legare le gomene,
ma basta approdare e restare a piacere... ¹.

La «mentalità di frontiera» ravvisabile nell'*Odissea* è correlata a manifestazioni archeologicamente identificabili della colonizzazione greca e riflette la visione di mercanti greci «protocoloniali», che avevano bisogno di accumulare denaro e influenza prima di poter lanciare una spedizione volta a creare un nuovo insediamento. Tra l'VIII e il VI secolo, molti Greci vissero una grande inquietudine e si trovarono in perenne movimento. Individui intrepidi abbandonavano comunità ormai consolidate nella Grecia continentale e sulla costa occidentale dell'Asia Minore per fondare lontane colonie e creare così la mappa inconfondibile dell'antica Grecia, con una rete che collegava i molteplici punti di comunità sparse lungo numerose coste e isole del Mediterraneo e del Mar Nero.

L'attività colonizzatrice greca, che si intensificò nel VII e VI secolo a.C., risulta inseparabile dagli sviluppi descritti nel capitolo precedente, in primo luogo la crescente determinazione dei Greci meno abbienti, in un momento di scarsità di risorse, a garantire a se stessi l'indipendenza economica e l'autodeterminazione politica. In questo capitolo vedremo che i Greci trapiantarono il loro peculiare modo di vita – i loro dèi, le loro canzoni, i loro vigneti, il piacere di bere in compagnia – in quasi ogni angolo del Mediterraneo e del Mar Nero. Incontreremo un numero considerevole di Greci con personalità e obiettivi ben definiti, che non si consideravano semplici membri di una colonia o di una classe, bensì personalità di rilievo e a sé stanti. Alcuni, tra i fondatori delle colonie e i cosiddetti «tiranni», appartenevano a nuove categorie di leader, ma tra altri uomini ricchi di particolare vitalità e desiderosi di tramandare il proprio nome ai posteri vi erano poeti, atleti, mercenari, sacerdotesse, imprenditori, pittori di ceramiche ed esploratori. Alcune delle loro storie vennero a intrecciarsi, dato che coloro che ambivano alla fama commissionavano a qualche famoso poeta, come Pindaro, opere che promuovessero la loro reputazione o perfino inventassero un albero genealogico che facesse risalire la loro stirpe a qualche vigoroso personaggio del mito, come Eracle o un altro degli Argonauti. L'era della colonizzazione fu anche un'epoca di individualismo greco.

La proliferazione delle singole comunità greche può rendere non così limpido lo studio del periodo in questione. Tale confusione è aggravata dalla consuetudine degli antichi Greci di attribuire vecchi nomi ai nuovi insediamenti appena fondati, come Eraclea, Megara, Nasso. Ma fu proprio quella proliferazione a rendere il periodo così importante. I Greci aumentarono esponenzialmente il numero delle comunità in cui vivevano e quello dei gruppi etnici con cui vennero in contatto, ampliando drasticamente i loro orizzonti condivisi. Per i Greci dell'inizio del IV secolo, quando Platone filosofeggiava sulla natura fisica del loro ambiente, il senso del rapporto con il mondo geospaziale era radicalmente diverso da quello che poteva suscitare la mappa incentrata sull'Egeo deducibile dal catalogo delle navi dell'*Iliade*. Come dice Socrate nel *Fedone* di Platone: «Noi, che abitiamo dal Phasis [il fiume Rioni, nell'attuale Georgia] sino alle colonne di Eracle, ne [della terra] occupiamo soltanto una piccola parte, abitando intorno al mare, come formiche o rane intorno ad uno stagno»².

Alcuni degli intraprendenti e intrepidi navigatori che effettuarono per primi il lungo viaggio attorno allo stagno di cui parlava Socrate erano originari dell'Eubea che, come abbiamo visto nel capitolo 1, aveva prosperato proprio in quell'epoca nota come «secoli bui». Uno dei primi luoghi in cui gli euboici realizzarono scambi commerciali fu al-Mina, alla foce del fiume Oronte, prossima all'attuale confine tra Turchia e Siria. Sul sito di al-Mina sono state ritrovate ceramiche di produzione euboica ed esempi di lingua greca trascritta in alfabeto fenicio che possono essere precedenti anche all'VIII secolo. In quel crocevia di rilevanza cruciale tra il mondo del Mar Egeo, il Levante e i molti popoli delle regioni interne dell'Asia, i mercanti greci si trovarono in concorrenza con Siriani e Fenici. Ben presto, però, altri Greci intrapresero con irriducibile determinazione rotte che portavano piú a sud, ovest e nord, dove fondarono città in regioni oggi corrispondenti a Libia, Francia e Crimea, trovandosi cosí gomito a gomito con Africani, Galli, Iberi, Traci e Sciti. I Greci di Mileto penetrarono nel Mar Nero fino al lontano estuario del fiume Don per commerciare con tribú che erano a loro volta in contatto con l'Asia sud-orientale. Come si è già detto, ovunque i Greci si insediassero rimanevano in prossimità del mare, che restava la loro via di comunicazione preferita e al tempo stesso la loro via di fuga. Nei pochi casi in cui si stabilivano nell'entroterra, mantenevano sempre collegamenti stabili con qualche città costiera.

Ecco come Tucidide riassume il processo di colonizzazione, procedendo a ritroso dalla fine del V secolo: «Gli Ateniesi colonizzarono la Ionia e la maggior parte delle isole, mentre i Peloponnesiaci stabilirono la maggior parte delle colonie dell'Italia e della Sicilia e colonizzarono alcuni luoghi del resto della Grecia. Tutte queste colonie furono fondate dopo la guerra di Troia»³. La terra d'origine dei coloni aveva la sua importanza, anche se la madrepatria non deteneva alcun controllo politico sui nuovi insediamenti (vi fu un tentativo in tal senso da parte di Corinto, ma con scarso successo). Tutte le nuove colonie, la maggior parte delle quali fondata da uomini intraprendenti originari di una sola città, portavano con sé la loro identità tribale, di cui ereditavano amici e nemici, dialetto, stile preferito di abbigliamento e architettura, idiomi musicali e perfino generi di canzoni. Nei loro nuovi insediamenti, continuavano a adorare gli stessi dèi, a venerarli nelle medesime cerimonie, conservando gli stessi nomi dei mesi che usavano

nella madrepatria. Come riferisce Tucidide, l'Italia meridionale e la Sicilia (note insieme come Magna Grecia) erano prevalentemente doriche, anche se Achei del Peloponneso settentrionale avevano fondato tre città lungo la suola dello «stivale» italiano: Crotone, Sibari e Metaponto. Poiché il calendario in uso tra i Dori «ruotava» attorno alle feste di Apollo, con un occhio di riguardo nei confronti di Eracle, le nuove città dell'Italia veneravano queste due divinità. Crotone ospitava un tempio di Apollo, un altro consacrato alle Muse, assistenti del dio, e sulle proprie monete imprimeva il tripode, simbolo dell'oracolo di Apollo a Delfi. Sibari si vantava di conservare l'arco e le frecce originali di Eracle, ma lo stesso dichiarava Metaponto, in cui nel VI secolo erano stati costruiti anche due templi ad Apollo.

Per tutti i Greci, non solo per i Dori, Apollo era direttamente coinvolto nel progetto di espansione oltremare in quanto dio dell'oracolo di Delfi, situato nella Grecia continentale come «ombelico» o epicentro del mondo che circondava il famoso stagno. Nell'*Odissea*, si dice che Agamennone avesse prima consultato il dio circa l'opportunità di andare in guerra contro Troia. Il mito greco faceva risalire la fondazione di quel centro di culto alla preistoria piú remota, prima ancora che i rappresentanti maschi del consesso olimpico – inclusi Zeus e Apollo – avessero assunto il dominio dell'intero universo. Si credeva che Apollo avesse usurpato la precedente divinità (o le precedenti divinità) a cui era consacrato il culto a Delfi: la Madre Terra e/o sua figlia, un serpente-drago di dimensioni impressionanti chiamato Python (da cui derivò l'epiteto «Pizio» conferito ad Apollo). Questo significa che per i Greci, a torto o a ragione, l'oracolo apparteneva a una remota antichità ed esisteva già nell'età del bronzo. In epoca arcaica, l'oracolo veniva certamente consultato dagli Spartani, mentre il tempio originario dovette essere costruito nel VII secolo. Allorché nel 582 a.C. furono aperti a Delfi i Giochi pitici, la colonizzazione greca era in pieno svolgimento da decenni, e non vi era colono che non desiderasse l'approvazione di Apollo Pizio.

Ottenere un consulto con la sacerdotessa era una vera e propria impresa. Ella era disponibile solamente in determinati giorni dell'anno, e si doveva pertanto pianificare tutto in anticipo. La salita sulla collina rocciosa fino al santuario di Apollo metteva a dura prova. Una volta a Delfi, se i sacerdoti non riuscivano a ottenere un responso favorevole in base ai tremori di un montone spruzzato con dell'acqua, la sacerdotessa non avrebbe dato nessuna

risposta. La Pizia, dopo il bagno rituale, attendeva i visitatori in una stanza di roccia sotto il tempio, in cui i fedeli dovevano scendere. Ella sedeva su un tripode, forse collocato su una fessura del pavimento, oppure si metteva a cavallo di un armamentario disposto sotto un falso piano che permetteva la fuoriuscita di fumo o di vapore. Tenendo dei ramoscelli di alloro, e ispirata da Apollo, la sacerdotessa comunicava teatralmente i suoi oracoli. Non è chiaro se fosse lei a riferirli direttamente a quanti la consultavano o se gli oracoli fossero «tradotti» in versi enigmatici da uno dei sacerdoti maschi. Non si è trovata nessuna prova convincente che possa spiegare razionalmente il suo stato di trance.

Potrebbe sorprenderci il fatto che i Greci demandassero le decisioni riguardanti qualcosa di così importante come la colonizzazione alle esternazioni di una donna in stato di trance. Eppure, la precisione dell'oracolo nel predire il futuro era straordinaria. Una spiegazione può essere data dal fatto che l'ambiguità stessa del linguaggio delle profezie garantiva in maggiore o minore misura che gran parte degli oracoli risultasse corretta a posteriori, e questo valeva in particolare per le profezie concernenti la scelta del sito per una nuova colonia. Ai coloni provenienti da Calcide, nell'Eubea, che fondarono Rhēgion (Reggio Calabria), sulla punta dello stivale dell'Italia, la Pizia aveva detto di edificare una città dove avessero scoperto «il maschio sposato con la femmina». In realtà, quello che avevano effettivamente trovato era una vite (che in greco antico è di genere maschile) intrecciata con un fico selvatico (che è invece di genere femminile). In un altro esempio, agli Spartani che fondarono Taras (oggi Taranto), in Puglia, era stato detto dall'oracolo di cercare un posto dove una capra immergeva la sua barbeta nel mare. Poiché il termine corrispondente al «virgulto» di un vitigno aveva un suono simile alla parola «capra», quando gli Spartani trovarono un germoglio di vite che era entrato in contatto con l'acqua del mare decisero che la richiesta dell'oracolo era stata soddisfatta e fondarono la loro colonia in quel punto.

Una volta ottenuto un consiglio dall'oracolo di Delfi, i coloni si accingevano ai preparativi della loro partenza dalla madrepatria. Benché i Greci non abbiano insediato molte colonie sulla costa nordafricana rispetto a quelle fondate lungo il litorale dell'Italia meridionale e del Mar Nero, il resoconto più dettagliato sul processo di fondazione riguarda proprio un insediamento creato in Libia, la cui colonizzazione fu opera di migranti

originari di Thera (Santorini), l'isola del Mar Egeo centrale tra le Cicladi e Creta a cui si è accennato nel capitolo 1. L'episodio ci porta anche a conoscenza di un individuo senza dubbio straordinario, di nome Batto, un uomo che doveva possedere un eccezionale coraggio. Egli guidò un gruppo di abitanti di Thera nella fondazione di un insediamento situato nel punto più occidentale della costa africana che la maggior parte dei Greci potesse concepire. L'anno era il 630 a.C. e la collocazione della nuova colonia era Cirene (oggi Shahhat), sulla costa nord-orientale della Libia. Degli eventi che portarono alla fondazione di Cirene Erodoto riferisce due versioni, elaborate rispettivamente dalla madrepatria e dalla colonia stessa. Secondo la versione raccontata ai tempi di Erodoto (verso il 440 a.C.) dagli abitanti di Thera, ovvero dai discendenti degli isolani che avevano deciso di fondare la colonia due secoli prima, la ragione di fondo per cui l'emigrazione si era resa necessaria era stata una siccità durata sette anni. La destinazione era stata indicata (in modo ambiguo) dall'oracolo di Delfi. L'uomo scelto per essere re della nuova colonia – Batto – era un giovane cortigiano del sovrano di Thera. I coloni erano stati scelti da ciascuno dei sette distretti di Thera, e i fratelli in ogni famiglia avevano tirato a sorte per decidere chi di loro dovesse partire. Lasciarono Thera su due sole pentecontere, navi provviste sia di vele sia di cinquanta vogatori ciascuna.

Erodoto sostiene tuttavia che la gente di Cirene raccontava una storia diversa. Secondo la loro versione, Batto, di fatto uno straniero, figlio di una principessa cretese che aveva sposato un uomo di Thera di nome Polimnesto, non godeva di popolarità presso gli abitanti del luogo, che, oltre ad attribuirgli la colpa delle sofferenze causate dalla lunga siccità, avevano infine deciso che non poteva rimanere a Thera e che doveva essere esiliato. Come appare evidente, vi sono pertanto due racconti in conflitto, e uno dei grandi meriti di Erodoto fu quello di registrare entrambe le versioni di una stessa storia e lasciare al lettore il compito di porle a confronto.

Le due versioni contrastanti possono racchiudere entrambe un fondo di verità. Esse illustrano infatti una certa varietà di cause che portarono alla colonizzazione greca. Alcune colonie dovettero essere fondate in seguito a circostanze simili a quelle menzionate nella versione dei cittadini di Thera: gli abitanti di città da lungo tempo esistenti erano rimasti a corto di risorse oppure provati da successive calamità naturali; altri singoli colonizzatori, viceversa, erano stati forse costretti a lasciare la madrepatria (così come il

popolo di Cirene era convinto che Batto fosse stato obbligato a lasciare Thera), o perché persone politicamente *non gratae* o perché sospettati di reati. In molti casi, tuttavia, gli sconvolgimenti politici dovettero essere causati o aggravati dalla scarsità di terra o di cibo. A partire dalla fine del IX secolo vi era stato un incremento sia demografico sia produttivo, che subì un'accelerazione nell'VIII secolo e durò fino al V secolo a.C. Tale crescita era legata non solo a un'espansione nelle campagne dell'interno della Grecia continentale ma anche all'espansione oltremare. Alcune delle prime regioni colonizzate dai Greci erano famose per la loro abbondanza di terre fertili, e la Sicilia, in tal senso, appare un esempio calzante. Recenti ricerche hanno infatti confermato che la qualità del clima e del suolo in epoca antica permetteva realmente le ricche colture da lungo tempo attestate dalle fonti letterarie e dall'importanza del culto di Demetra sull'isola. Nel caso dell'intraprendente Batto e della fondazione della sua colonia libica, siamo tuttavia in possesso di un'ulteriore testimonianza. Alla metà degli anni Venti, alcuni archeologi ritrovarono a Cirene una straordinaria iscrizione che, a loro dire, riportava il giuramento pronunciato dai coloni originari. Nonostante un grande scetticismo da parte accademica, l'opinione oggi dominante è che le informazioni contenute in quella pietra incisa siano autentiche. Il giuramento non solo corrobora gli elementi principali della storia narrata dagli abitanti di Thera, così come essa è riferita da Erodoto, ma aggiunge alcuni dettagli affascinanti.

Secondo l'iscrizione, gli abitanti di Thera giurarono di mettersi in viaggio per mare come «compagni» di Batto, cioè non come suoi sudditi o servi. Nel giuramento si afferma inoltre «[che i Terei] salpino in base a una selezione egualitaria, secondo la famiglia», senza divisioni tra nobili e comuni cittadini; «che un figlio sia scelto tra ogni famiglia; che partano gli adulti e ogni altro Tereo libero che lo voglia parta»⁴. Risulta evidente, pertanto, lo sforzo di creare una comunità di adulti consenzienti impegnati nell'impresa. Nel testo dell'iscrizione emerge tuttavia anche il timore che si renda necessario ricorrere alla coercizione, per esempio nel caso di fratelli scelti a sorte: «Colui che non voglia partire malgrado la città lo abbia inviato, sia passibile della pena di morte e i suoi beni siano confiscati. Colui che lo accolga o gli dia rifugio, che si tratti del padre nei confronti del figlio o del fratello nei confronti del fratello, subisca le stesse pene di chi non vuole partire»⁵. Nel

giuramento sono altresí indicate eventuali misure precauzionali per problemi che potrebbero sorgere in futuro. Se la fondazione della nuova colonia avrà successo, «ciascuno dei loro concittadini che in seguito parta per la Libia partecipi della cittadinanza e degli onori e gli sia data una porzione di terreno non ancora assegnato»; in caso contrario, «qualora non riescano a fondare la colonia e i Terei non siano in grado di aiutarli ed essi soffrano per l'indigenza per cinque anni, partano da quella terra senza paura per tornare a Thera, e riabbiano i loro beni e la cittadinanza»⁶. Il giuramento fu ratificato con un insolito rituale che coinvolse tutti gli abitanti di Thera, sia chi partiva sia chi restava, «radunati uomini, donne, fanciulli e fanciulle». Tutti i partecipanti a quel raduno di massa plasmarono poi delle statuine di cera e le bruciarono lanciando le seguenti maledizioni: «Colui che non rimanga fedele a questi giuramenti, ma vi contravvenga, possa liquefarsi e dissolversi come queste statuine, lui e la sua stirpe e i suoi beni. Per coloro che rimangono fedeli a questi giuramenti, sia quelli che partono per la Libia, sia quelli che rimangono a Thera, vi siano beni in abbondanza, per loro e per i loro discendenti»⁷.

Come esperienza, la creazione di nuove colonie ebbe un impatto indiscutibile sul mito e sul pensiero greco. Ogni nuova comunità doveva stringere rapporti con i gruppi etnici che incontrava al suo arrivo, e che potevano rivelarsi prevalentemente ostili oppure disposti a cooperare. Nel frattempo, i Greci apprendevano nuove lingue, nuove conoscenze e modi di vita, con un processo di acculturazione maggiore o minore a seconda dei luoghi (Erodoto descrive per esempio come *meixoellenes* le tribú di «Greci misti» del Mar Nero settentrionale). I Greci divennero ben presto esperti nel riconoscere rappresentanti del loro pantheon in dèi indigeni: le divinità della guerra furono identificate per esempio con Ares e le dee che avevano cura degli animali con Artemide. Ogni nuova comunità aveva inoltre bisogno di un mito di fondazione che ne spiegasse la nascita, stabilisse quali erano i suoi dèi protettori e precisasse i collegamenti con le labirintiche narrazioni che costituivano la mitologia greca. La colonizzazione creò molti miti particolarmente cari ai Greci e molto spesso piú gioiosi rispetto a quelli che l'uomo moderno ha ereditato da Omero e dalla tragedia. Le città venivano fondate perché dèi greci si erano innamorati di fanciulle indigene (le cui

particolari personalità erano delineate affinché riflettessero il carattere della nuova colonia) o le avevano inquisite attraverso il mare dalle loro originarie dimore in Grecia. Aretusa, la ninfa dalla folta chioma protettrice della grande città siciliana di Siracusa, di cui adornava le splendide monete, era giunta in Sicilia dalla Grecia per sfuggire alle brame del dio dei fiumi Alfeo.

L'insediamento greco piú a ponente e di una certa importanza era Massalia, dove Greci provenienti dall'Asia Minore avevano importato la vite, ponendo cosí le basi dell'industria vinicola francese, oggi di fama mondiale. Sulla sua fondazione nacque una serie di affascinanti leggende. Intorno al 650 a.C., un isolano di Samo di nome Kolaios aveva perso la rotta mentre era in viaggio verso l'Egitto. Al suo ritorno in patria, era carico di argento acquistato nelle terre al di là delle Colonne d'Eracle e nella colonia fenicia di Cadice. Kolaios aveva visitato quella che oggi chiamiamo Spagna. A quel punto, alcuni intraprendenti marinai di Focea, nell'Asia Minore, avevano preso l'iniziativa facendo rotta verso ovest e istituendo avamposti commerciali lungo la costa della Spagna. Avendo notato durante la navigazione un porto naturale tra fertili pianure attraversate da vari corsi d'acqua che andavano a gettarsi nella foce del Rodano, si rivolsero a Nanus, re della tribú dei Segobrigi liguri. Per puro caso, il re stava organizzando una festa durante la quale sua figlia Gyptis avrebbe scelto un marito. Con un colpo di fortuna per i Greci, l'occhio della principessa cadde su uno di loro, il cui nome è ora Protis ora Euxenes. Le nozze tra il coraggioso marinaio greco e la principessa dei Segobrigi divennero cosí il simbolo del felice connubio tra la cultura greca e quella indigena. I due innamorati, inoltre, fondarono e governarono la città di Massalia.

La nostra fonte migliore riguardo ai miti legati alla colonizzazione è spesso Pindaro, un poeta tebano a cui i ricchi Greci della classe dominante commissionavano poesie encomiastiche, da recitarsi in occasioni di festa, sovente per il ritorno a casa di un vincitore nelle gare di atletica o in qualche competizione musicale. Magnifiche leggende sulla fondazione di Cirene sono narrate nella solenne *Ode pitica IX*, composta da Pindaro per celebrare le vittorie dei Greci di Libia. Nel 476 a.C., a Olimpia, uno di loro, di nome Telesicrate, aveva vinto nella cosiddetta «gara degli opliti», in cui i corridori indossavano l'elmo e gli schinieri di bronzo del soldato oplita (un fante armato di scudo e lancia) e portavano uno scudo rotondo. L'ode di Pindaro in lode di Telesicrate narra che Apollo si innamorò di Cirene, una fanciulla della

Tessaglia piú simile a un maschiaccio, visto che preferiva la caccia alla tessitura e che, allorché Apollo l'aveva vista per la prima volta, era alle prese con un leone. Grazie al suo potere di seduzione, il dio la adescò, la fece salire sul suo carro d'oro e la portò in Libia, dove la rese padrona della terra che porta il suo nome: «Portò sul carro d'oro la vergine cacciatrice nel luogo dove la fece signora d'una terra dai molti armenti e ricca di frutti perché le fosse florida dimora l'amabile terza radice del continente [l'Africa]»⁸. Agli atleti di Cirene veniva cosí riconosciuto come progenitore lo stesso dio Apollo e come antenata un'esuberante fanciulla famosa per la sua forza fisica. Quando il re Arcesilao di Cirene vinse la corsa delle bighe ai Giochi pitici pochi anni dopo, Pindaro si rifece al racconto della fondazione di Cirene da parte di Batto, vale a dire la versione nota a Erodoto. Pindaro, tuttavia, collegò la vicenda al viaggio degli Argonauti; un avo di Batto, Eufemo, aveva infatti preso parte alla loro spedizione e, nella versione del poeta, aveva visitato il Nord Africa prima di dare origine alla progenie di Thera, i cui discendenti sarebbero tornati un giorno sulle coste libiche per fondare Cirene.

Arcesilao IV di Cirene era un monarca costituzionale e apparteneva in linea diretta all'ottava generazione di Batto I, il padre fondatore della città. Forse i coloni di Cirene avevano accarezzato in origine un ideale di vita egualitario, ma la famiglia reale aveva presto acquisito uno status speciale. Nel mondo greco del v secolo la condizione di Arcesilao era eccezionale. I committenti di Pindaro erano in gran parte dei *parvenus*, figli o nipoti dei nuovi ricchi tiranni che avevano sostituito le monarchie ereditarie del VII e VI secolo a.C. Il termine *týrannos* ha sempre avuto delle connotazioni negative, anche se nella sua accezione originaria indicava un sovrano che si era impadronito del potere, di solito con il sostegno popolare, anziché averlo ereditato. In seguito, il filosofo Aristotele elaborò la teoria del tutto credibile che quei tiranni fossero dei «monarchi degenerati», dei dittatori che avevano cavalcato l'onda del malcontento che i cittadini piú poveri nutrivano nei confronti dei loro re durante la crisi economica esplosa alla fine di quelli che sono stati chiamati, come abbiamo visto in precedenza, i «secoli bui» dell'antica Grecia. Allorché le masse chiedevano un capo che sapesse il fatto suo e si ponesse come paladino della loro causa e rimuovesse i re al potere, esponenti rivali dell'aristocrazia e mercanti da poco arricchiti non esitavano a

sfruttare l'instabilità della situazione politica. Un altro fattore fu determinato dall'aumento delle guerre condotte dagli opliti, a cui il *démos* (il «popolo», o le masse di coloro che non appartenevano all'aristocrazia locale) prendeva sempre più parte diretta. I maschi adulti liberi della città erano ora chiamati a formare un esercito di opliti e tenersi pronti a combattere con scudo e lancia contro qualsiasi nemico. Questo favorì tra gli uomini comuni, che non erano ancora sufficientemente sicuri o organizzati per rivendicare essi stessi il potere sovrano, la sensazione di avere comunque dei diritti. A rendere più complesso il quadro generale vi erano i cambiamenti economici che alla fine avevano portato all'introduzione della moneta; secondo alcuni storici, fu allora che una nuova classe di floridi mercanti e produttori di beni sfidò l'aristocrazia terriera, inaugurando una lotta per il potere che avrebbe aperto la strada ai tiranni. La crescente «classe media» legata alle attività commerciali aveva bisogno di un unico governante che fosse facile da manovrare, affinché sostenesse i suoi interessi contro re o gruppi oligarchici di latifondisti. È altresì possibile che alcuni tiranni, in particolare quelli delle città ioniche, rimarcassero la loro identità tribale, sfruttando così le tensioni etniche tra le diverse *póleis* in modi che facilitarono forse la detronizzazione delle dinastie aristocratiche, spesso con colpi di stato sanguinosi e sensazionali.

La colonizzazione stessa, a volte, non era che il risultato della lotta tra diverse fazioni che affliggeva le città-stato greche nel VII e VI secolo. Al tempo stesso, tuttavia, non si può escludere che proprio la colonizzazione fosse una concausa dei conflitti interni. Essa aveva infatti creato nuove fonti di ricchezza, una nuova mobilità tra le città e le loro colonie, e concomitanti squilibri di potere. Le navi greche in movimento intorno al Mediterraneo e al Mar Nero portavano spesso sia aristocratici in fuga dalle loro terre ancestrali sia cittadini delle classi inferiori, affamati o scontenti. I tiranni, in ogni caso, non erano semplici rappresentanti di gruppi di cittadini investiti di un nuovo potere. Erano figure appariscenti, pompose, individui vanitosi e materialisti che gareggiavano tra loro in esibizioni di potere e ricchezza. Possedevano ben poche delle tradizionali riserve mentali circa gli eccessi e l'ostentazione esagerata che avevano talvolta trattenuto i re ereditari e i latifondisti dell'aristocrazia più timorati di dio. I tiranni esercitavano pertanto una massiccia influenza sulla vita culturale e sociale dei Greci; amavano essere

onorati e vedere celebrato il loro prestigio, spinti da quella che era universalmente intesa come la *philotimía*, ovvero il desiderio di essere venerati. In particolare, volevano accrescere la loro fama personale alle competizioni organizzate durante le grandi festività.

I boriosi tiranni di Corinto, per esempio, presero il potere nel 655 a.C., quando il primo di loro, Cipselo, orchestrò un colpo di stato violento e spodestò la famiglia dei Bacchiadi. È possibile che lo stesso Cipselo fosse un parente povero della famiglia reale, ma è più probabile che tale genealogia fosse stata inventata per nascondere le sue umili origini (forse neppure corinzie). Si diceva che Cipselo fosse stato al servizio dei Bacchiadi come capitano militare, un polemarco, e che dopo essersi guadagnato la fedeltà della milizia fosse riuscito a impadronirsi del potere assoluto. Una volta divenuto tiranno, si assicurò la protezione dalla propria guardia del corpo personale. In effetti, nel pensiero e nel teatro greco, l'istituzione della guardia del corpo personale, e la paranoia che la rendeva indispensabile, sarebbero diventati tratti caratteristici di questa categoria di governanti. La tendenza dei miliziani di maggiore successo a tentare la carta della tirannide appare evidente anche un po' più a nord-ovest di Corinto, a Sicione, dove un altro polemarco, Ortagora, spodestò la dinastia ereditaria al potere. Nel 640 a.C., l'esempio di questi due tiranni del Peloponneso, Cipselo e Ortagora, fu seguito a Megara da Teagene, che sostenne poi il genero Cilone nel fallito tentativo di diventare tiranno di Atene. Cilone era stato in realtà un vincitore dei Giochi olimpici, il che gli aveva conferito una notorietà pubblica utile a instaurare una propria tirannide. Fallito il colpo di stato, Cilone fu costretto a mettersi in salvo dagli Ateniesi, mentre i suoi sostenitori venivano giustiziati.

La tirannide era di certo la pratica meno allettante che i Greci avevano mutuato da popoli non greci. Cipselo e gli altri tiranni sembravano infatti seguire consapevolmente l'esempio dell'intraprendente sovrano dei loro vicini più prossimi a oriente, il quasi leggendario Gige di Lidia. Attorno al 685 a.C., questo individuo sconosciuto ai più (e forse nemmeno appartenente all'aristocrazia) aveva usurpato il legittimo sovrano Candaule, sottomettendo gran parte dell'Asia Minore. Gige acquisì sia ricchezze sia fama internazionale, che promuoveva accogliendo ospiti stranieri in Lidia e inviando doni all'estero. Circa il suo colpo di stato circolavano molte storie inverosimili, tra cui la famosa leggenda del re Candaule che aveva costretto Gige ad ammirare la regina senza vestiti, la quale aveva poi chiesto a Gige di

uccidere il re oppure di darsi egli stesso la morte. Il termine *týrannos* apparteneva alla lingua parlata dai Lidi o da un popolo piú meridionale della costa asiatica, come i Lici o i Cari, e Gige fu uno dei primi governanti a ricevere l'appellativo *tiranno* dai Greci, impressionati dalle sue favolose ricchezze, incluse le raffinate opere d'arte in oro e argento da lui donate al santuario di Delfi, con iscrizioni che riportavano i nomi degli dèi a cui erano consacrate.

Nonostante la presenza nell'antica Grecia di tiranni brutali e prepotenti, furono quelli delle città greche della Sicilia a divenire piú tristemente noti. La tendenza dell'isola a riconoscere il governo di individui potenti si manifestò presto. Nel 734 a.C. i Corinzi cacciarono dall'isola di Ortigia la tribú italica dei Siculi. La piccola isola si trovava appena al largo della costa orientale della Sicilia, nel punto in cui i coloni greci dilagarono successivamente sull'isola per costruirvi la grande città di Siracusa. Pochi decenni piú tardi, tuttavia, la famiglia regnante dei Miletidi venne cacciata, e rivestí in seguito un ruolo importante nella fondazione di Imera, sulla costa settentrionale della Sicilia. Leontini, a sud di Siracusa, cadde nelle mani di un tiranno nel 610 a.C. Lungo la costa, a sud e a ovest, Akragas (l'attuale Agrigento) fu tiranneggiata nella prima metà del VI secolo da Falaride, il despota piú denigrato dell'antica storia greca. Si diceva che bruciasse vivi i suoi nemici in un grande forno di bronzo a forma di toro, creato appositamente per i condannati a morte. Sembra che al tiranno procurasse un particolare piacere fingere che le loro grida di dolore fossero il muggito dell'animale. A Falaride seguirono altri due tiranni, prima che il popolo di Akragas instaurasse finalmente un regime democratico verso la metà del V secolo.

A Selinunte, la città greca piú occidentale dell'isola, un tiranno di nome Pitagora prese il potere nel 510 a.C. circa, per essere spodestato di lí a poco dallo spartano Eurileonte. L'apparente tolleranza verso i tiranni dimostrata dai Greci della Sicilia è stata spiegata come una reazione alla minaccia permanente rappresentata dai Cartaginesi (che non persero mai il dominio sulla Sardegna), da bellicose tribú indigene e dagli Etruschi, che controllavano la Corsica e premevano sui Greci dell'Italia sud-occidentale. È a questi energici uomini politici, tuttavia, che dobbiamo la splendida architettura greca tuttora visibile in Sicilia e nell'Italia meridionale. Furono i tiranni di Akragas a iniziare la costruzione dei magnifici templi sul crinale

che s'innalza tra la città e il mare. Gli straordinari templi di Era e probabilmente di Poseidone, realizzati all'inizio del VI secolo, furono finanziati da ricchi Greci di Posidonia (Paestum), così come quelli di Zeus, Apollo e Atena a Siracusa.

Una definizione senza dubbio più allettante di «epoca dei tiranni» – VII e VI secolo – è «età lirica della Grecia», poiché fu in quei secoli che i fondatori della poesia occidentale – di carattere personale e occasionale – crearono i loro canti lirici. I versi venivano cantati con l'accompagnamento della lira (uno strumento solitamente più piccolo della cetra dei poemi epici) o, in alcuni casi, di strumenti a fiato come l'*aulós*. Con componimenti più brevi dei poemi epici di Omero, e una ricchezza metrica che la rendeva adatta all'accompagnamento coreutico, al canto, o a entrambi, la poesia greca di quel periodo riesce a sbalordirci per la sua varietà e raffinatezza. Benché per la maggior parte gli autori utilizzassero la scrittura per perfezionare le loro creazioni, le liriche conservavano chiaramente i segni della loro genesi in una cultura orale, dove la gente cantava per celebrare ogni occasione: matrimoni, funerali, raccolti. Si pensa che ogni Greco sapesse più di cento canzoni a memoria. Anche se i poeti condividevano un vocabolario impregnato della lingua omerica, componevano nei diversi dialetti del greco a seconda delle loro origini. La piena indipendenza dei Greci occidentali della Magna Grecia traspare chiaramente nel poeta lirico Stesicoro di Imera (che sorgeva sul territorio dell'attuale Termini Imerese), che intorno al 600 a.C. portò a nuove vette il genere tipicamente dorico della narrazione mitica in forma lirica, adatta a essere cantata da cori danzanti. Stesicoro compose anche i famosi versi in cui sosteneva maliziosamente, e con un tono battagliero che non era certo atipico della poesia dell'epoca, che Elena in realtà non fosse mai andata a Troia. Molti versi ci descrivono l'individualità del loro autore, e l'atteggiamento è spesso arrogante, se non addirittura pervicace.

Le poesie del VII e VI secolo a.C. rappresentano i testi per eccellenza dell'antica Grecia che affermano la gioia di vivere, celebrano l'amore e il piacere, il riso e la concupiscenza. Molti versi esplorano gli effetti fisici ed emotivi del vino e del desiderio sessuale e sono adatti alla tipica pratica conviviale del *sympósion* greco; altri sono di tono più elevato e riflettono sulla caducità delle cose mondane; altri ancora sono invece molto più legati ai

beni terreni. Vi sono invettive satiriche che attaccano nemici personali e deridono gli uomini al potere; canti per le fanciulle non ancora maritate; nenie da cantare ai funerali e inni da innalzare nei templi degli dèi. Oggi, lo studio della poesia lirica greca è un campo in rapida evoluzione. Nel corso degli ultimi cento anni, molte poesie precedentemente sconosciute sono state decifrate da papiri – testi un tempo copiati dai Greci dell’Egitto romano e conservatisi casualmente. Il numero maggiore di papiri proviene da un’antica discarica di Ossirinco, una città greca situata su un affluente del Nilo e così chiamata dal nome del suo pesce totemico, il «lucio dal naso aguzzo».

Molti poeti dell’epoca arcaica, un centinaio di anni prima del periodo lirico, erano isolani dell’Egeo. Il primo, e forse il migliore, fu Archiloco, un soldato dalla lingua tagliente e originario di Paro, che si descriveva sia come seguace di Ares sia come allievo delle Muse. Lungi dal dimostrarsi sentimentale verso la sua isola natale, non esita a parlarne con spregio in una famosa frase: «Lascia i fichi, lascia Paro – lascia il vivere marinaro»⁹. Non riservava di certo apprezzamenti gentili neppure all’isola di Taso, dove si era trovato impegnato nell’opera di colonizzazione e nella lotta contro la tribù tracia dei Sai: «L’isola sta, come irta schiena d’asino, | coperta in cima di selvaggia macchia; che non è bello il paese, e non amabile, né pittoresco»¹⁰. Preferiva una vita in movimento, a navigare su una buona nave a tre vele e con un nocchiero in gamba, dichiarandosi disinteressato ad acquisire ricchezza o potere: «Non m’importa del molto oro di Gige. | [...] Né un gran regno bramo; | non sono gli occhi miei volti a tal mira»¹¹. Archiloco sapeva però come condurre i compagni di bevute con un canto per Dioniso: «Quando il vino, come un folgore, il cervello m’invade, | intonare il ditirambo per Dioniso ben so»¹². Il poeta ha anche il candore di affermare senza peli sulla lingua che la sua filosofia è quella di ripagare un torto subito con la stessa moneta: «D’una cosa io son maestro: se mi fanno un’azionaccia, rendere pane per focaccia»¹³. Un frammento recentemente pubblicato rivela il suo approccio ironico al mito epico: egli dice infatti che il suo esercito si era trovato di recente a battere in ritirata, ma che in questo non trovava alcuna vergogna. I Greci, del resto, avevano commesso a loro tempo un grave errore strategico quando avevano attaccato Misia, in Asia Minore, anziché Troia, e avevano dovuto ritirarsi. In alcuni versi tanto brevi quanto famosi, Archiloco afferma che poco gli importa di aver abbandonato il suo scudo sul campo di

battaglia, su cui ora gongola un barbaro: «Ma io salvai la pelle. Al diavolo vada lo scudo! | Uno migliore di quello comprar me ne potrò»¹⁴.

Archiloco ha cambiato il corso della storia della poesia ponendo la propria soggettività irriverente al centro delle proprie creazioni. In un poema giambico, di cui alcuni frammenti sorprendenti sono venuti alla luce alla fine del xx secolo, egli critica aspramente un nemico di nome Lycambes, che non ha mantenuto fede a una promessa, forse quella di concedere al poeta la mano della figlia Neoboule. Archiloco si scaglia quindi contro la stessa fanciulla, deridendone il presunto fascino di «floscia tardona» e accusandola di promiscuità. Dopo aver persuaso un'altra donna, una vergine, forse la sorella stessa di Neoboule, a intrattenersi sessualmente con lui senza però giungere alla penetrazione, Archiloco riferisce di aver creato una certa intimità con la sua nuova amante e di aver eiaculato il suo «bianco vigore» sui suoi capelli d'oro giacendo con lei nel suo «bel giardinetto erboso». Questa è senza dubbio la descrizione di un atto sessuale più esplicita della letteratura greca di epoca arcaica. Correva voce tra gli antichi Greci che in seguito ai vituperi di Archiloco tutta la famiglia di Lycambes si fosse tolta la vita.

Sull'isola di Lesbo, all'inizio del VI secolo, un altro soldato-poeta – Alceo – componeva liriche dal tono appassionato e aggressivo sui tiranni locali, sul piacere del bere e la vita sul campo di battaglia e in mare. Uno dei suoi famosi inni rendeva omaggio a Castore e Polideuce (Polluce), i Dioscuri protettori dei naviganti; un'altra lirica celebrava i concorsi di bellezza che si tenevano sulla sua isola natale. Questa stessa attenzione alle rivalità estetiche femminili ricorda Saffo, la più famosa poetessa tra i lirici greci di quell'epoca, che, come Alceo, era originaria di Mitilene, sull'isola di Lesbo. Nelle sue poesie ha un chiaro riflesso la vicinanza di Lesbo alla ricca cultura barbarica della Lidia, distante appena dieci miglia nautiche: sua figlia, ci informa Saffo, è una splendida bambina di nome Cleide, che non scambierebbe nemmeno con l'intera Lidia. I frammenti poetici attribuiti a Saffo comprendono bellissimi inni ad Afrodite, canti nuziali e alcune poesie personali di genere incerto ma ricche di una straordinaria immediatezza emotiva e intensità sensoriale. Osservando la donna amata che ride con un uomo, la poetessa analizza le proprie reazioni fisiche:

Ma quel sorriso in petto

sbigottisce questo mio cuore: ché appena
t'ho veduta, filo di voce al labbro
piú non mi giunge.
Ma la lingua frangesi: lieve foco
per le vene subitamente corre,
nulla piú distinguono le pupille,
romban le orecchie;
e sudore giú per le membra scorre ¹⁵.

Costretta a separarsi da un'amante, precipita nella disperazione: «Morir proprio desidero» ¹⁶. I suoi pensieri sono pieni di ricordi erotici:

[...] molte di mammole
serti, e di rose e salvie, intrecciasti a me presso, e di cerfoglio,
molti intrecciasti calici
primaverili, e al morbido collo cingesti, e s'effondeva l'aroma
e preziosi balsami
soavi di basilico
spargevi sopra la tua bella chioma ¹⁷.

In una poesia di recente scoperta, la poetessa gioca con il genere dell'amante e dell'amato senza svelare mai se chi parla sia un giovane o una fanciulla, ricordando la bellezza del giovane Titone, portato fino alla fine del mondo dalla dea Aurora, che si strugge d'amore.

Benché la figura di Saffo possa apparire in sé eccezionale, in quanto poetessa, l'omoerotismo di alcune sue liriche appare irrilevante. Esso affiora infatti anche altrove in canti femminili legati al culto di dee particolari, soprattutto quelle che presiedevano agli aspetti biologici e sessuali della vita – Artemide e Afrodite, per esempio, negli inni spartani composti da Alcmane per cori di fanciulle. L'età dei tiranni e della poesia lirica fu il periodo in cui la moda dei *sympósia*, probabilmente a imitazione di certe pratiche di corte orientali, si diffuse in tutto il mondo greco; le donne organizzavano banchetti da cui gli uomini erano esclusi, e non c'è ragione di supporre che in tali occasioni, come in altre, non fossero cantate le liriche di Saffo. Il tipico *sympósion*, tuttavia, era un momento ritualizzato di libagioni tra maschi, da cui era esclusa ogni donna rispettabile, anche se vi erano ammessi musicisti di

sesso femminile, come pure le prostitute. Invitando altri uomini a un *sympósion*, l'ospite poteva dimostrare di voler condividere con loro uno stile di vita agiato e raffinato. I ricchi cominciarono a costruire stanze *ad hoc*, progettate per ospitare fino a venti uomini, abbinati in coppie, profumati, inghirlandati di fiori e seduti su divani posti uno di fronte all'altro. Discutevano di attualità, cantavano, ascoltavano la musica della cetra e di strumenti a fiato e raccontavano storie. Centinaia di pitture vascolari dell'antica Grecia, e anche coppe e brocche create per l'uso, ritraggono quelle riunioni conviviali. La migliore rappresentazione visiva è offerta nella Tomba del tuffatore di Paestum (Posidonia), dove gli ospiti cantano al suono del flauto, si abbracciano affettuosamente e giocano a *kóttabos*, un vivace intrattenimento ludico in cui si cercava di colpire un bersaglio con le ultime gocce di vino rimaste nella coppa.

Non mancavano allegri momenti di formazione intergenerazionale non privi di sfumature erotiche: un canto conviviale di Alceo comincia semplicemente con queste parole: «Vino, ragazzo caro, e verità»¹⁸. L'eccitazione collettiva e l'intimità fisica erano rafforzate dall'assunzione costante di vino. Gli uomini più giovani venivano educati alla sincerità, all'umorismo e a tenere un comportamento appropriato nei momenti di svago di una combriccola di alta classe. È in questo contesto che dobbiamo capire il motivo per cui molte liriche conviviali sono rivolte, con la voce di un amante o di un ammiratore più anziano, a uomini molto più giovani. L'atmosfera giocosa del *sympósion* si coglie al meglio nei canti erotici di Anacreonte, un Greco originario dell'Asia Minore che godeva della protezione del tiranno Policrate di Samo ed era poeta di corte su quell'isola. Il desiderio sessuale espresso nelle sue liriche è a volte eterosessuale, come nel Frammento 37, in cui si rivolge a una «Tracia puledra», dicendole: «Sta sicura, egregiamente ti saprei mettere il morso, | e, le briglie in pugno, spingerti [...] perché ancora non t'inforca qualche prode cavaliere»¹⁹. Il nome di Anacreonte è tuttavia più spesso associato a bellissimi giovinetti. Nei suoi versi compaiono bei ragazzi che fanno capriole nei campi di giacinti, o un giovane che «con ciglia di ragazza [...] la briglia del mio cuor governi tu»²⁰. Il poeta ci confessa che il suo cuore arde per Cleobulo, per il quale ormai farnetica; di Megiste, il sempliciotto, veniamo a sapere che «dieci mesi fan, dal giorno che [...] cinge al crin vimini, beve feccia dolce al par del miele»²¹. In liriche come queste, l'omoerotismo civettuolo ha un aspetto politico. L'ammirazione per la

bellezza fisica e il piacere di adornarsi di bei vestiti e fiori sono entrambi incanalati in rapporti sessuali non riproduttivi e in una forma di ricreazione privata – privilegi assoluti di una classe agiata ed elitaria. L'omoerotismo è collegato al culto della bellezza e alla perfezione del corpo, elemento indispensabile nelle gare di atletica; anzi, non dimentichiamo che durante le Panatenee si tenevano ufficialmente concorsi di bellezza maschile. Il consumo di beni di lusso nell'ambiente privato e selettivo di un *sympósion* non può che testimoniare una generale raffinatezza di gusto e sensibilità estetica.

Dapprima, il *sympósion* prese piede nelle città greche come un'istituzione della vita aristocratica; esso offriva alle famiglie più ricche un modo per affermare una forma di rapporti privati con altre famiglie che trascendevano i confini delle rispettive città-stato, creando così un insieme alternativo di alleanze a fronte delle lotte civili per le risorse e il potere che avevano determinato, in ultima analisi, l'ascesa dei tiranni. Nella poesia di Teognide di Megara, indirizzata al suo amante Cirno, udiamo la voce cinica di un aristocratico del VI secolo roso dal malcontento, che ha perso parte delle sue terre durante gli sconvolgimenti sociali e teme il crollo di quella che i suoi istinti conservatori considerano la morale tradizionale. Il *sympósion*, in ogni caso, non rimase un fenomeno esclusivamente aristocratico. Il tono dei versi di Archiloco e di certa altra poesia conviviale, in particolare le invettive di Ipponatte o Simonide, rammenta spesso quello del contadino scontroso Esiodo. L'accento non è mai posto sulle *liaisons* omoerotiche, bensì sul sollievo temporaneo che una bevuta in compagnia può offrire dalla guerra o dal tran-tran quotidiano della vita. La varietà di atteggiamenti espressi nella poesia conviviale dell'età dei tiranni rifletteva pertanto la lotta di classe nascosta sotto la superficie.

L'antica metafora greca del simposio come una nave che avanza sul mare nacque dal legame culturale tra il *sympósion* e la colonizzazione. Quale modo migliore per cementare lo spirito di corpo di una nuova comunità, che ha affrontato unita i pericoli in mare aperto, di una bella bevuta in un'atmosfera positiva? La frenesia di una burrasca in mare, sperimentata dall'equipaggio di una nave, viene usata come metafora dell'esperienza psicologica vissuta collettivamente dai compagni di *sympósion*. All'Eracle ubriacone che compare nell'*Alceste* di Euripide – ovvero l'eroe preferito dal mito della

colonizzazione – non sfugge per esempio un collegamento tra il moto cadenzato con cui si solleva e si abbassa la coppa di vino e il ritmo costante dei rematori. La metafora acquistò quasi un elemento di realtà allorché una casa della città siciliana di Akragas venne effettivamente ribattezzata *Trireme* dopo una gozzoviglia. I giovani *symposiastés* erano così ebbri da immaginare di sentirsi a pezzi dopo una tempesta in mare:

Erano talmente in preda a confusione mentale che gettarono tutte le suppellettili e le coperte della casa, convinti di gettarle in mare e credendo che il pilota ordinasse loro di alleggerire del peso la nave a causa della tempesta. Nonostante si fossero raccolte allora tante persone e portassero via quanto veniva gettato, neppure così i giovani desistettero dalla loro pazzia²².

Quando gli ubriacconi furono chiamati a rispondere delle loro azioni, dissero di essere stati preda di un delirio temporaneo. Gli strateghi della città si dimostrarono magnanimi nei loro confronti, a condizione che non tornassero a ubriacarsi in quel modo. Il fatto è che al loro *sympósion* avrebbero avuto bisogno della presenza di un uomo piú anziano che li guidasse a bere in modo «responsabile». Nella follia temporanea del simposio, i marinai-colonizzatori greci dell'età lirica bevevano alla presenza del dio dell'ebbrezza e dei naviganti, Dioniso, con il suo seguito saltellante di delfini amanti della musica, fino a sentirsi «sbronzi al punto giusto» e pronti a entrare nel «porto dello stordimento etilico»²³.

L'importanza del *sympósion* nelle colonie di nuova fondazione risulta evidente dal gran numero di coppe e brocche per il vino ritrovate dagli archeologi negli scavi di insediamenti greci in regioni molto lontane. A Posidonia, nella cui Tomba del tuffatore è raffigurato un elegante simposio in pieno svolgimento, i vasai cominciarono a produrre ceramiche appositamente ideate per il simposio locale anziché importarle. Su molte di esse è raffigurato Dioniso, il dio che presiede ai *sympósia*, insieme al suo corteo di satiri e menadi che fanno baldoria. Nel mito, Dioniso è il dio epifanico per eccellenza. Egli arriva per mare, a volte su una nave accompagnata da delfini, come appare su una splendida tazza melanomorfa, cioè decorata con figure nere, che reca l'orgogliosa firma dell'insuperabile vasaio Exekias: la sua nave dalle vele bianche, circondata da delfini neri invetriati, scivola sulla superficie immota di un mare rosso corallo; in alcune fonti, lo stesso Dioniso

cavalca un delfino. In un *Inno a Dioniso* di epoca arcaica, il dio viene catturato dai pirati del Tirreno (Etruschi) e riesce a mettersi in salvo solo dopo averli tramutati in delfini. La strana immagine di uomini-delfini, o di uomini che stanno subendo la metamorfosi in delfini – raffigurazione presente anche nella pittura vascolare –, sembra indicare che quando i Greci pensavano a Dioniso in un contesto marinaro si immaginavano come i delfini del suo seguito, piuttosto che come satiri terrestri; successivamente, essi crearono un’associazione visiva tra delfini e satiri, soprannominando e dipingendo entrambi come *simóí*, cioè creature «dal naso camuso».

Come abbiamo detto, Platone paragonava gli abitanti delle città del Mediterraneo e del Mar Nero a comunità di rane o formiche intorno a uno stagno, benché l’animale che universalmente simboleggiava l’esperienza della colonizzazione fosse il delfino. A Taras (Taranto), l’eroe fondatore della colonia, Falanto, era stato salvato dall’annegamento da un delfino, e come tale era raffigurato sulle monete della città, insieme con l’eroe eponimo Taras, figlio di Poseidone. Uomini a cavallo di delfini compaiono sulle monete di numerose città sia della Grecia continentale e insulare sia delle colonie. Il piú famoso fu Arione di Metimna, un poeta che suonava la cetra (lo strumento caro ad Apollo), ma che aveva anche inventato il ditirambo, ovvero l’inno a Dioniso. In una storia che racchiude tutti gli elementi fondamentali dell’età dei tiranni, della poesia lirica e della colonizzazione, Erodoto racconta che Arione era un musicista dell’isola di Lesbo che si esibiva alla corte di Periandro, tiranno di Corinto. Arione era giunto per mare a Taras in Italia per partecipare a una competizione musicale. Dopo essere risultato il vincitore, tuttavia, era stato gettato in mare dalla ciurma della nave che lo riportava a Corinto. Un delfino, in riconoscimento della bellezza del suo canto, aveva portato Arione sulla costa di Tenaro nel Peloponneso, dove si trovava un santuario di Poseidone.

Il legame psicologico tra poesia e delfini è rimarcato dal poeta lirico Pindaro, che elogia l’opera di un altro poeta, siciliano, con queste parole: «mi drizzo a quel suono, | come un delfino | che nella placida distesa del mare | si eccita all’amabile suono dell’aulo»²⁴. Gli antichi marinai greci impiegavano i musicisti affinché li aiutassero a mantenere il ritmo mentre remavano e preferivano a tal fine le note penetranti e lamentose dell’*aulós*. Il suono degli strumenti a fiato attirava i delfini, che si riunivano in branchi accanto alle navi antiche – una scena ben descritta dal coro di *Elettra*, la tragedia di

Euripide. I delfini erano pertanto associati ai cori del culto di Dioniso, che danzavano sotto l'influsso del vino e al suono dell'*aulós*, lo strumento per eccellenza dei riti dionisiaci.

L'immagine del delfino era inoltre legata ad altri due sommi dèi dell'Olimpo che rivestirono particolare importanza durante le migrazioni degli antichi Greci. Poseidone, che nell'arte è spesso rappresentato con un delfino, era il nonno di Teseo, che grazie ai delfini era riuscito a risalire dal fondo del mare durante l'avventura sottomarina nel corso del suo viaggio a Creta. Poseidone era altresì legato a una storia di delfini in cui Dioniso compariva nella Grecia continentale, per la precisione a Megara e Corinto, due città fortemente impegnate nell'opera di colonizzazione. Una principessa greca di nome Ino si era lanciata con il figlio Melicerte dalla scogliera della rupe Moluride. Dioniso aveva trasformato Ino in un'importante dea del mare chiamata Leucotea, mentre un delfino aveva trasportato il corpo di Melicerte fino all'Istmo, dove gli era stato eretto un altare accanto a un albero di pino sacro. Nella vicina Corinto, Leucotea e il figlio erano venerati insieme con Poseidone. Questa storia di mare, con un eroe e un delfino, ci offre la rara possibilità di rilevare un chiaro elemento fenicio (il che non stupisce, data la lunga storia commerciale tra i Fenici e la città di Corinto). In alcune versioni della vicenda, il figlio di Ino viene chiamato Palemone, ma in altre ha come nome Melicerte, una chiara ellenizzazione dell'eroe fenicio di nome Melqart.

I Greci avevano il terrore di orribili mostri in agguato nel mare e pronti a divorare gli sventurati marinai. Avvertivano una certa affinità con i delfini, che immaginavano vittime degli stessi leviatani. Nell'*Odissea*, il mostro Scilla, con sei teste e dodici zampe, ghermisce gli uomini delle navi, ma è di delfini che normalmente si nutre. I delfini, come gli esseri umani, sono mammiferi intelligenti, con forti legami sociali e di parentela, e durante le loro acrobazie in acqua manifestano quella che agli occhi dell'uomo sembra essere gioia. I delfini, inoltre, non sono mai aggressivi con gli esseri umani. Sono essenzialmente questi i motivi per cui molte società umane di navigatori hanno creato forti legami psicologici e rituali con il delfino, anche se in nessun caso questi furono così intensi come presso i Greci, che amavano dipingere delfini sulle pareti delle case, con essi decoravano i loro scudi e li scolpivano su pietre preziose. Non meno di quaranta città greche raffiguravano un delfino sulle rispettive monete. I delfini sembrano dunque abbondare nell'arte e nella letteratura antica del Mediterraneo, dagli affreschi

di Thera e Cnosso alla storia del cristianesimo bizantino, secondo cui il cadavere martoriato di san Luciano di Antiochia era stato recuperato per i suoi discepoli da un delfino. I Greci erano anche convinti che quelle sensazioni empatiche nei confronti dei delfini fossero reciproche: una favola di Esopo racconta che un delfino aveva dato un passaggio sulla propria schiena a una scimmia che aveva scambiato per un essere umano. Mettendone poi a prova l'intelligenza con varie domande, aveva scoperto che era troppo ignorante per essere una creatura umana e l'aveva quindi abbandonata in mare lasciandola annegare.

Questo legame chiaramente percepito tra il delfino e la colonizzazione trascendeva anche le identità tribali. Il culto di Apollo Delfinio era originario della Ionia, e gli Ioni portavano talvolta il nome Delfinio. Il culto e il nome del dio erano stati adottati anche dai Dori, per esempio a Sparta ed Egina. Nel mito con cui gli antichi Greci spiegavano l'appellativo Delfinio si intrecciavano i temi della navigazione, della colonizzazione, della poesia e delle profezie annunciate presso il santuario di Apollo a Delfi. Un inno ad Apollo di epoca arcaica narra che, mentre era alla ricerca di sacerdoti per il suo santuario, il dio aveva visto una nave cretese che da Cnosso faceva vela verso Pilo per condurvi dei commerci. Apollo si era allora tramutato in un delfino, era saltato sulla nave cretese e aveva impedito ai marinai di gettarlo fuori bordo. Un vento favorevole richiamato dal dio aveva spinto la nave attorno al Peloponneso fino alla costa di Crisa, vicino a Delfi. Dopo aver acceso il fuoco nel suo santuario e aver ripreso forma antropomorfa, Apollo aveva annunciato ai Cretesi che erano destinati a servire il suo santuario oracolare. Ordinò loro di erigere un altare sulla spiaggia, accendere un fuoco, fare un'offerta e innalzargli preghiere come Apollo Delfinio, poiché era sotto forma di delfino che li aveva condotti fin lì. Dovevano poi procedere verso il suo oracolo cantando un peana, il particolare inno dedicato ad Apollo. Il capo dei Cretesi sollevò allora la questione di come si sarebbero guadagnati da vivere; al pari ogni colono sensibile, aveva valutato il terreno e constatato che non sarebbe stato possibile coltivarvi viti né allevarvi bestiame. Apollo promise che avrebbe soddisfatto ogni loro esigenza, e i Cretesi, guidati sul mare da Apollo Delfinio, divennero così gli antenati dei sacerdoti di Apollo Pizio.

Apollo Delfinio era adorato nei templi che si affacciavano sui porti dei luoghi più remoti del mondo coloniale greco. All'estremità occidentale, a

Massalia, dove il capo degli Ioni arrivati da Focea aveva sposato la principessa del luogo, erano stati eretti sul promontorio roccioso due templi gemelli, consacrati ad Apollo Delfinio e a sua sorella Artemide. Talora, mentre portavano nelle loro avventure coloniali le storie di divinità maschili e delfini, i Greci esportavano anche statue vere e proprie di Artemide, collegate a loro volta con un altro mito apollineo, ovvero la storia di Oreste e della sorella Ifigenia, che avevano rubato ai Tauri del Mar Nero settentrionale l'antica immagine sacra di Artemide e l'avevano portata in un nuovo tempio dove i Greci celebravano i loro culti. Diverse comunità greche dell'Italia meridionale erano le tradizionali custodi della sacra immagine di Artemide Tauride, soprattutto nella zona intorno allo stretto che divide il continente dalla Sicilia. A Massalia, invece, si specificava chiaramente che la loro dea era Artemide Efesia. Quando i marinai di Focea erano salpati verso occidente, un oracolo aveva detto loro di fare scalo a Efeso (un'altra affascinante città ionica sulla costa asiatica), dove una donna del luogo, di nome Aristarca, aveva sognato che Artemide le ordinava di unirsi alla nave dei coloni di Focea portando con sé una delle immagini in legno intagliato della dea. Aristarca aveva obbedito ed era divenuta la prima sacerdotessa di Artemide nella nuova colonia di Massalia. Accanto al tempio di Artemide Efesia sorgeva quello del fratello-delfino che guidava i coloni nel lungo viaggio per mare verso la loro nuova patria.

A Mileto, una corporazione di cantori sacri, chiamati Molpoi, era consacrata esclusivamente ad Apollo Delfinio. Il legame tra delfini, musica e poesia trascendeva quindi le differenze esistenti tra il dio Dioniso (a cui erano sacri i ditirambi, gli strumenti a fiato e la poesia conviviale) e il dio Apollo (associato invece alla poesia epica, alla cetra e alle Muse). Esisteva inoltre un preciso legame tra i riti di iniziazione che segnavano il passaggio all'età adulta e il canto dei peana dedicati ad Apollo nella sua veste di Apollo Delfinio. È possibile che il suo culto prevedesse l'invio dei giovani di sesso maschile in lunghi viaggi rituali da e verso luoghi distanti, al fine di sancire il loro ingresso nella comunità degli adulti. Quando gli abitanti di Mileto fondavano colonie oltremare, sentivano intuitivamente che era stato Apollo Delfinio a guidare la loro navigazione e fondavano nuovi santuari in suo onore. Apollo Delfinio era venerato nelle colonie milesie sul Mar Nero di Olbia Pontica, Sinope e Gorgippia. A Olbia Pontica, i peana ad Apollo Delfinio erano intonati da un coro che portava lo stesso nome, Molpoi, della

loro controparte nella madrepatria di Mileto. Una delle peculiarità di Olbia Pontica erano le sue monete, che non solo raffiguravano dei delfini, così come le monete di molte altre città greche, ma erano addirittura coniate nella forma tridimensionale del cetaceo, con il dorso ricurvo.

Tra le centinaia di colonie greche fondate in questo periodo, è senza dubbio quella di Olbia Pontica che meglio testimonia la capacità dei Greci di adattarsi a nuovi ambienti. La colonia era stata fondata dagli abitanti di Mileto alla foce del fiume Hypanis (l'attuale Bug), sulla costa settentrionale del Mar Nero, a ovest della penisola della Crimea. Nel VII secolo, gli abitanti di Mileto intrattenevano già scambi commerciali con l'isola di Borysthenes (l'odierna Berezan), al largo della costa ucraina; agli inizi del VI secolo avevano poi cominciato a creare insediamenti sulla terraferma e a suddividere gli appezzamenti di terreno in campi. La costruzione di uno spazio consacrato ad Apollo Delfinio doveva testimoniare probabilmente il loro impegno nella creazione di una colonia permanente. Di lì a poco, apparvero infatti una piazza del mercato, vari santuari, uno spazio per le assemblee politiche, un teatro e un sistema idraulico che riforniva di acqua corrente le fontane del centro cittadino. Vi era tuttavia un problema: i coloni di Olbia Pontica non erano in grado di far crescere nessun tipo di vite. Fu solamente verso la fine del periodo ellenistico che essi svilupparono un sistema di viticoltura che permetteva la produzione di qualsiasi vino anche nel clima inclemente della regione. In effetti, si trovarono ad affrontare una vera e propria sfida nello sviluppo generale di un'economia agraria, dal momento che non potevano semplicemente trasferire così a settentrione le conoscenze accumulate nelle condizioni climatiche dell'Egeo sulla produzione di olio, cereali, frutta e verdura.

Imperterriti, iniziarono a importare il loro fabbisogno vinicolo e inaugurarono un culto di Dioniso particolarmente fervido, quasi a volersi assicurare comunque la protezione del dio nonostante le ristagnanti difficoltà nella produzione del vino. Gli Sciti che abitavano le regioni circostanti non bevevano vino, il che dovette senza dubbio convincere i coloni di Olbia Pontica che, come comunità greca, dovevano riservare a Dioniso una particolare venerazione. La ceramica rinvenuta a Olbia Pontica conferma che i *sympósia* vi erano frequenti quanto in qualsiasi altra colonia greca. Un bellissimo frammento di brocca ateniese per il vino in ceramica eritromorfa,

cioè con figure in rosso, decorata con attori in maschera, danzatori e musicisti, celebra il potere non solo di Dioniso ma anche del teatro. Erano popolari anche i nomi propri connessi con il culto di Dioniso (il nome Dionysodoros, cioè Dono di Dioniso, compare su un oggetto consacrato a Olbia Pontica attorno al 450 a.C. ad Apollo Delfinio). È possibile che la gente di questa colonia milesia fosse particolarmente attratta da quell'aspetto del mito di Dioniso che lo raffigurava come un marinaio che arrivava dai paesi d'oltremare carico di gustosi prodotti, anche se sappiamo che i coloni erano spesso critici circa la qualità di quelle importazioni.

Lasciamo dunque l'età della colonizzazione con gli abitanti di Olbia Pontica che si lamentano del sapore del vino importato mentre compiono i loro culti in onore di Dioniso e mentre individui come Dionysodoros iscrivono orgogliosamente il proprio nome su un oggetto consacrato ad Apollo Delfinio. L'era della colonizzazione, dei tiranni, della creazione della Magna Grecia e del misterioso nuovo mondo del Mar Nero ellenizzato fu anche l'età della poesia lirica, delle voci individuali delle isole e dei *sympósia*. Fu l'età simboleggiata dal delfino, così strettamente legata a Poseidone, Apollo e Dioniso, gli dèi – rispettivamente – del mare, dei viaggi coloniali e delle grandi bevute in compagnia di marinai, mercanti e coloni. La letteratura e l'arte dei Greci di quell'epoca rivelano con insolita abbondanza tutti i loro tratti fondamentali: gioia di vivere, arguzia, sottigliezza verbale, indipendenza di giudizio, competitività e soprattutto individualità. La ricchezza di risorse intellettuali che venne a crearsi con i costanti viaggi per mare che diedero inizio alla grande diaspora della colonizzazione era sul punto di produrre qualcosa di ancora più straordinario: la scienza e la filosofia dell'antica Grecia.



Democrito incontra Protagora ad Abdera, stampa da una riproduzione in mezzatinta di un quadro a olio di Salvator Rosa (1663).

Capitolo quarto

La sete di conoscenza degli Ioni

Per immaginare la nascita delle scienze naturali e della filosofia greca nella città asiatica di Mileto del VI secolo a.C., dobbiamo prima immaginare un drastico cambiamento avvenuto nell'aspetto fisico dell'ambiente. Una buona porzione di quella che oggi chiamiamo Turchia occidentale, approssimativamente l'intero terzo centrale che si estende verso l'interno dall'attuale costa per almeno sessanta chilometri, non esisteva. Nel VI secolo a.C., Mileto era una città portuale ancora circondata dal mare su tre lati: a ovest, nord ed est. Oggi, invece, le rovine polverose di Mileto sorgono nei pressi della moderna cittadina di Balat, distante chilometri dal mare in qualsiasi direzione.

I pensatori di Mileto che iniziarono a dibattere sulle cause invisibili del mondo osservavano quasi quotidianamente i mutamenti che stavano avvenendo in quello stesso mondo. Intorno all'anno 1000 a.C., il porto di Mileto cominciò a insabbiarsi quando il tortuoso fiume Meandro (da cui la parola «meandri», a indicare le molteplici curve di un corso d'acqua) si aprì un nuovo alveo verso il mare molto più a nord-ovest, sicché le particelle di roccia, terra e detriti alluvionali si depositarono sul fondo della foce. Le esondazioni annuali del fiume estesero la costa sabbiosa verso Mileto, tanto che in epoca cristiana l'antico porto era ormai privo di uno sbocco sul mare. Al tempo dei nostri filosofi di Mileto, il processo di sedimentazione doveva essersi completato almeno per metà e dinnanzi ai loro occhi afflitti si presentava l'inesorabile appropriazione del loro amato mare da parte di pietre e sabbia provenienti dal continente asiatico. Gli abitanti di Mileto il mare lo avevano nel sangue, tanto più che proprio una lunga traversata era stata fondamentale nella loro storia, dal momento che la città era stata fondata da coloni originari del Peloponneso. Possedendo come tutti i Greci una curiosità insaziabile – che abbiamo indicato come la terza delle dieci caratteristiche

che definivano il carattere degli antichi Greci –, iniziarono inevitabilmente a indagare sulle ragioni di quel cambiamento orografico. Osservando pietre e acqua dolce mescolarsi a sabbia e acqua salata, producendo ogni giorno nuova terra, divennero i primi uomini della storia a studiare le origini del mondo partendo esclusivamente da cause naturali.

Laddove i Greci che li avevano preceduti pensavano che l'universo fosse stato formato dal Caos e poi da dèi che assomigliavano agli esseri umani, i primi scienziati dell'Asia Minore, appartenenti all'etnia ionica, avanzavano l'idea che i costituenti principali dell'universo fossero sostanze materiali. Il primo di quei pensatori, Talete, nato tra il 640 e il 625 a.C., riteneva che il principio primo o elemento cosmico – lo stesso che allora veniva respinto dal nuovo terreno alluvionale – fosse l'acqua. L'argomento a sostegno di tale punto di vista era che le cose inanimate perdevano acqua e seccavano. Il suo allievo Anassimandro disegnò una mappa di tutto il mondo fisico allora conosciuto agli abitanti di Mileto e ipotizzò che tutto ciò di cui essi potevano avere percezione – per esempio la terra e il mare, che si limitavano visibilmente a vicenda – doveva essere circondato da qualcos'altro: una sostanza infinita e astratta, priva di limiti e incommensurabile, che chiamò *ápeiron*. Osservando la terraferma che si espandeva e il mare che si restringeva, il terzo pensatore di Mileto di quell'epoca, Anassimene, sostenne che tutte le componenti del mondo visibili all'uomo – fuoco, vento, nuvole, acqua, terra, pietre – fossero create dall'aria attraverso un processo di rarefazione e condensazione e che le loro differenze dovessero spiegarsi in termini di densità relativa. A Efeso, un'altra cittadina non lontana da Mileto e che come quest'ultima si stava allontanando costantemente dal mare, un quarto pensatore, Eraclito, affermò il principio secondo cui l'universo fisico era in continua evoluzione a causa dell'azione di un fuoco cosmico; *pánta rheĩ*, asseriva: «Tutto è in divenire». Secondo Eraclito, non è possibile che un uomo si bagni due volte nello stesso fiume, poiché l'acqua che dà sostanza al fiume è in continuo cambiamento, così come gli esseri umani non restano mai esattamente nello stesso stato.

La rivoluzione intellettuale iniziata alla foce del Meandro agli inizi del VI secolo emigrò poi con gli uomini di quella parte del mondo greco prima nelle colonie dell'Italia meridionale e poi, nel V secolo, in seguito all'irrefrenabile ascesa dell'impero persiano, nell'Atene dell'epoca classica. Molte delle idee

messe in moto dagli Ioni dell'Asia Minore furono coronate negli anni Quaranta del v secolo dalla fondazione sperimentale, sotto la guida degli Ateniesi, di una nuova città con nuove leggi. In questo capitolo, ci chiederemo come e perché i discendenti intellettuali di Talete nella Ionia, in Italia e poi ad Atene incanalarono il suo spirito areligioso di ricerca nell'indagine delle invisibili strutture e cause di cambiamento presenti non solo in terra, mare e cielo, ma anche nell'esperienza e nelle attività dell'uomo. Quei discendenti si posero domande circa l'invisibile funzionamento interno del nostro corpo; sondarono il rapporto tra il mondo che vediamo con l'occhio della mente e quello di cui i nostri sensi ci comunicano la presenza fisica; si chiesero in che modo operiamo delle decisioni in merito a ciò che è giusto o sbagliato; in che modo raccogliamo le informazioni; perché popoli diversi parlano lingue diverse e celebrano il culto di dèi diversi; perché combattiamo l'uno contro l'altro oppure ci riuniamo in città; in che modo il passato si tramuta in presente; come nascono gli imperi del mondo. Disponendo ora di un alfabeto fonetico, essi furono in grado, per la prima volta, di mettere per iscritto i risultati delle loro indagini.

Tra quelle grandi figure intellettuali vi erano uomini i cui nomi sono ancora oggi famosi – Ippocrate, Pitagora, Erodoto – e personalità di altrettanto rilievo i cui nomi sono ormai meno noti (Senofane di Colofone, come vedremo, fu uno dei pensatori piú influenti di tutti i tempi). Essi usarono la rivoluzionaria tecnologia della scrittura adattata dall'alfabeto fenicio non solo per dare inizio allo studio del mondo fisico e scriverne in poesia e in prosa, ma anche per sviluppare medicina razionale, filosofia, matematica, teoria politica, etnografia, geografia e storiografia. Prima di analizzare in dettaglio questi risultati strabilianti e gli uomini che li ottennero, è indispensabile esaminare in primo luogo quella complessa serie di circostanze prodottesi alla foce del Meandro, che rese possibili tali conquiste intellettuali.

Nel caso in esame, i due fattori piú importanti – lo stile di vita marinaro dei Greci e la loro apertura nei confronti di conoscenze acquisite da altri popoli – sono entrambi accennati nelle opere tradizionali riguardanti Talete e i suoi successori. Il filosofo romano Seneca attesta che, a detta di Talete, i terremoti erano «scossoni della barca». Talete ipotizzava infatti che il mondo abitato poggiasse su una superficie acquee, esattamente come una nave sta a

galla sul mare. Il suo allievo Anassimandro si attenne all'uso di immagini legate al mare, sostenendo che anche l'*ápeiron* imperituro e senza limiti che circondava il mondo sensibile ne teneva in qualche modo «il timone» (il verbo usato, che abbiamo già incontrato, è *kybernáō*, «governare una nave»). Si credeva che Talete avesse anche scritto un trattato sulla navigazione basata sui movimenti celesti, una tecnica che i Greci svilupparono con la colonizzazione e che permise loro di constatare l'esistenza di forze che nell'universo mettevano in moto gli oggetti, senza quindi dover necessariamente ricorrere ai capricci arbitrari di qualche divinità per spiegare tali fenomeni.

Secondo un'antica tradizione, Talete era in realtà un nativo della Fenicia o figlio di Fenici residenti a Mileto. Benché tale tradizione possa non dire il vero in senso letterale, è certo che nella vita di Talete venne a riflettersi l'intuizione altrettanto antica che la scienza e la filosofia greca dovessero molto ad altre antiche culture del Vicino Oriente. Non era affatto impossibile che un marinaio-astronomo residente a Mileto avesse sangue fenicio, né che un fenicio avesse ipotizzato prima di Talete e Anassimandro che il mondo sensibile potesse essere un'enorme nave in alto mare. Detto questo, i Fenici non erano senz'altro gli unici non-Greci con cui gli abitanti di Mileto coltivassero un'intensa interazione. Nel VII secolo, nei cui ultimi decenni era nato Talete, Mileto aveva stretto un'alleanza – la Lega ionica – con altre città-stato greche dell'Anatolia. Guidati dalla controversa figura di un tiranno di nome Trasibulo, gli alleati avevano anche combattuto una lunga guerra contro la Lidia, preservando la loro indipendenza dalla ricca terra dei Lidi. Le serene relazioni che emersero dalla guerra tra i due popoli comportarono un'incessante contaminazione tra i vicini barbari e le culture anatoliche greche. I cittadini di Mileto, inoltre, erano ormai diventati i Greci piú ricchi della regione e forse del mondo. Disponevano di una potente flotta e avevano costruito un autentico impero marittimo, creando piú colonie di ogni altra *pólis* e fondando decine di insediamenti, soprattutto nel Mar Nero, dai cui regni settentrionali della Scizia avevano attinto piú conoscenze di quante agli studiosi piaccia ammettere. Alla metà del VI secolo, Mileto passò poi sotto il dominio dei Persiani, allorché Ciro il Grande conquistò la Lidia di Creso. Per parecchi decenni, tuttavia, Mileto, confinante con i vecchi regni barbari

dell'Asia, era stata una potenza formidabile nella cultura del mondo di lingua greca.

Le conoscenze nel campo della navigazione astronomica attribuite a Talete potevano ricollegarsi in qualche modo sia a culti ancestrali celebrati a Mileto sia all'innato talento del filosofo per le scienze naturali. Negli ultimi trent'anni sono emerse nuove testimonianze archeologiche che gettano luce sul culto di Afrodite, diffuso a Mileto e celebrato in un tempio di epoca arcaica che sorgeva all'esterno delle mura della città. Sono state rinvenute infatti molte statuette di terracotta raffiguranti la dea e risalenti al VII e VI secolo, oltre a un buon numero di graffiti che attestano il valore dei preziosi manufatti e oggetti d'arte elargiti al tempio dai cittadini di Mileto. La città esportò i propri culti e calendari ionici nei suoi cinquanta o più colonie e depositi commerciali sparsi più a nord e nel Mar Nero, nei quali Afrodite era una divinità tra le più importanti, per esempio a Istria nella Tracia e a Olbia Pontica, dove la dea portava il titolo culturale di *Euploia* (viaggio felice); a Panticapea era chiamata *Naucrati* (potenza navale); a Cizico il suo epiteto era *Pontike* (dea del mare aperto). A Mileto era altresì venerata come *Aphrogeneia*, «nata dalla schiuma», in linea con la storia della sua nascita narrata da Esiodo. A Fanagoria e a Mileto, tuttavia, Afrodite aveva ancora un altro titolo: *Ourania*, ovvero «la celeste», forma sotto cui la dea era concepita come guida della navigazione in base agli astri. Forse il balzo compiuto da Talete dalla teologia olimpica alla sua teoria cosmica fondata sull'acqua fu meno brusco di quanto noi potremmo pensare.

Nel capitolo III abbiamo sottolineato l'importanza che il culto di Apollo Delfinio rivestì per tutti i Greci ionici durante la loro espansione coloniale. Il rilievo storico avuto dall'identità ionica traspare dall'uso della parola *Yavan* (nell'arabo moderno, in ebraico e in diverse lingue dell'India) e *Yunan* (nel turco moderno), derivata dall'antico termine *Íōnes*, attraverso l'antico persiano che pronunciava *Íōnes* come *Yauna*, per indicare la «Grecia» o i «Greci». La maggior parte dei Greci in contatto con i non-Greci sparsi nel continente Asiatico – all'infinito, o almeno così doveva sembrare – era costituita realmente da Ioni, che intuitivamente guardavano a oriente e si sentivano ben distinti dai membri delle altre tribú greche, in particolare dai bellicosi Dori (tra cui quelli di Sparta), che dominavano le isole dell'Egeo meridionale e il Peloponneso meridionale. Gli Ioni credevano che uno dei

loro antenati tribali fosse Íōn, egli stesso figlio del dio Apollo. Nell'*Iliade*, Apollo, nonostante le sue credenziali indiscutibilmente greche, viene associato a Troia, sede di una delle civiltà piú progredite dell'Asia Minore. Apollo, inoltre, era collegato fin dai tempi piú remoti con l'arte profetica, con il desiderio ostinato di capire anche ciò che è invisibile e inconoscibile, con la musica e le Muse, con la poesia sapienziale e la guarigione. Non c'è da stupirsi se furono i suoi discendenti umani, gli Íōnes, a scoprire la filosofia razionale, la scienza, la storia e la medicina.

I cambiamenti fisici attorno all'estuario del Meandro, le conoscenze nella navigazione, incluso l'orientamento con le stelle, gli intensi contatti con civiltà piú antiche, la natura di almeno due dei loro culti, insieme con la scienza medica di cui Apollo era il nume tutelare: furono tutti fattori che intervennero nella rivoluzione intellettuale degli Ioni. Ancora oggi, i medici pronunciano la formula del giuramento attribuito all'antico medico greco Ippocrate, conservatosi insieme con una settantina di trattati di medicina tramandati nei secoli come *Corpus Hippocraticum*. Alcuni di essi erano stati sicuramente scritti già alla metà del v secolo a.C., tra cui i due libri *De morbis mulieribus* (*Sulle malattie delle donne*). All'epoca in cui Platone scrisse il *Fedro*, agli inizi del iv secolo, esisteva senza dubbio un'affermata scuola di pensiero che faceva capo alla «medicina ippocratica», poiché il dialogo platonico riferisce che era opinione di Ippocrate che la natura del corpo non si potesse comprendere senza riflettere sulla natura del «tutto» – forse l'intero universo naturale.

Nelle opere di Ippocrate, nato probabilmente sull'isola di Coo, era concentrata una lunga tradizione di ricerca medica. La sua corporazione di medici esperti era in stretta collaborazione con altri medici di Cnido, sul continente, che vantava anche un'eccellente scuola di medicina. La vivacità d'ingegno di Ippocrate deve essere intesa come il coronamento di pratiche e tradizioni mediche accumulate per molti decenni, se non secoli. L'isola di Coo, in realtà, non vantava un'identità tribale ionica, essendo una colonia fondata da Dori partiti dal Peloponneso, per la precisione da Epidauro. In tempi storici, ma forse anche in precedenza, Epidauro era sede di un importante culto di Asclepio, il semidio della guarigione. Alcuni studiosi, sia antichi sia moderni, hanno ritenuto che Ippocrate fosse membro di un clan di sacerdoti, gli Asclepiadi, che tramandavano di padre in figlio le loro

conoscenze e si dedicavano al culto nel tempio consacrato ad Asclepio. Coos era una delle sei città-stato doriche fondate in corrispondenza o nelle vicinanze dell'angolo sud-occidentale dell'attuale Turchia. Le altre due, sul continente, erano Alicarnasso e Cnido; tre erano a Rodi. Anche se questi Greci orientali di stirpe dorica mantenevano tra loro forti legami tribali, la loro posizione geografica nella «Ionia» faceva sí che condividessero l'ambiente culturale delle città della Lega ionica. La scelta del dialetto ionico nei loro trattati di medicina, pur essendo Greci che parlavano il dialetto dorico, lascia pensare che attribuissero i loro risultati professionali a una tradizione intellettuale ionica.

I metodi della medicina ippocratica e della scienza naturale praticate a Mileto erano simili. Entrambe cercavano di dare ai fenomeni naturali delle spiegazioni fisiche piuttosto che soprannaturali, non importa che si trattasse di eventi geologici, climatici, malattie o ferite. La medicina razionale degli antichi Greci appare ancora piú impressionante se confrontata, per esempio, con la convinzione dei Babilonesi che la malattia fosse causata da collera divina e possessioni demoniache, o con i riti magici e gli incantesimi che si alternavano a prescrizioni farmacologiche in molti papiri egizi di argomento medico. Detto questo, i Greci appresero tali e tante conoscenze da altre culture che il quadro appare alquanto complesso. Un papiro egizio del xv secolo a.C., chiamato Edwin Smith Papyrus dal nome dell'americano che lo acquistò a Luxor nel 1862, mostra un approccio sistematico alle varie lesioni e include accurate descrizioni dell'aspetto di ogni tipo di ferita, oltre a procedure appropriate, trattamenti e prognosi. Il problema trattato, tuttavia, erano ferite e lesioni di cui era normalmente nota la causa esterna, anziché quelle patologie piú misteriose che sembravano nascere dall'interno del corpo e che potevano indurre a pensare che fosse necessaria una spiegazione piú religiosa.

Gli studiosi sono in disaccordo circa la misura in cui i Greci dovevano agli Egizi le loro conoscenze mediche avanzate. I medici greci ammiravano le competenze farmacologiche degli Egizi, sapevano che i re persiani assumevano medici dall'Egitto e avevano adottato proprio dagli Egizi una delle loro pratiche mediche fondamentali, ovvero la cosiddetta «incubazione», o «notte di guarigione» trascorsa nel santuario di un dio taumaturgo. Questa importante fonte di esperienza degli antichi Egizi fu

tuttavia integrata con l'impostazione scientifica greca, incentrata sull'uomo e attenta ai problemi della vita, alla quale si devono il tono e il metodo razionale di Ippocrate e della sua scuola. Uno dei concetti sviluppati dai medici greci fu quello della *probabilità*. Dato un insieme di sintomi, era possibile formulare una diagnosi secondo cui era *probabile* che un paziente fosse affetto da una particolare condizione patologica nota. Inoltre, il medico era in grado di prevedere che cosa sarebbe *probabilmente* accaduto al paziente in futuro, il che permetteva di giungere a una prognosi. Ippocrate riteneva che fosse appunto questo il dovere di un medico. All'incirca nello stesso periodo i Greci cominciarono a introdurre il concetto di probabilità in altri contesti, per esempio in quello giuridico. I personaggi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non ragionavano in termini di probabilità. Il primo esempio dell'uso di tale concetto appare nell'*Inno a Ermes*, che risale probabilmente al VI secolo a.C. Ermes è ancora un bambino piccolo ma ha già rubato una mandria di bestiame al fratello maggiore Apollo. Il ladro in erba viene quindi portato in giudizio davanti al padre, Zeus. Ermes non esita a mentire e si difende dall'accusa di aver rubato il bestiame di Apollo (cosa che invece ha fatto), adducendo a sua discolpa il fatto che, essendo ancora un bambino, sarebbe stato *improbabile* che avesse sufficiente forza fisica per portare via il bestiame. Ippocrate usava la logica probabilistica in modo più costruttivo: era dovere del medico utilizzare gli elementi risultanti dall'esperienza empirica per capire che cosa era *probabile* che accadesse a un paziente, «in modo da essere in grado di descrivere il passato, conoscere il presente e prevedere il futuro», al fine di poter «dare beneficio e non arrecare danno»; «Coloro che sono costituzionalmente obesi hanno maggiori *probabilità* di morire prima delle persone longilinee»¹.

Il rapporto tra gli ippocratici e gli altri intellettuali della Ionia fluiva in entrambe le direzioni. Nuove testimonianze archeologiche hanno dimostrato che già alla metà del VII secolo a.C. venne effettuato un intervento pionieristico di chirurgia cranica sulla ferita alla testa di una donna di trent'anni di Abdera, una colonia di Clazomene, città dell'originaria Lega ionica. L'intervento ebbe successo e la donna visse per altri vent'anni. La scoperta dei resti di questa paziente durante gli scavi di Abdera ha rivelato che complicate procedure chirurgiche sulle ossa craniche, inclusa la trapanazione (con rimozione di un disco osseo per permettere l'eliminazione

di pericolose schegge), erano già in uso piú di due secoli prima del sofisticato trattato ippocratico *Sulle lesioni alla testa*, scritto intorno al 400 a.C. Questo significa che, già prima di Talete e degli altri filosofi ionici, la scienza e la pratica della medicina era piú avanzata di quanto avessimo finora pensato. Lo stesso Aristotele, scienziato e filosofo nonché figlio di un illustre medico, non aveva alcun dubbio sui frutti che si potevano ottenere dall'incrocio tra le due discipline:

Per quanto riguarda la vita e la morte e ciò che si collega a tale ricerca si è detto piú o meno tutto. Riguardo alla salute e alla malattia non spetta soltanto al medico ma anche al fisico di spiegarne le cause, fino a un certo punto. In che differiscono o come si osservano le differenze non deve passare inosservato, perché si tratta di studi collaterali fino a un certo punto, e lo dimostrano i fatti. In realtà i medici piú istruiti e volenterosi trattano della natura e ritengono giusto trarre di lí i loro principi: tra quanti poi si occupano della natura i piú acuti concludono quasi sempre le loro ricerche con lo studio dei principî medici ².

I trattati ippocratici non sono opere di speculazione astratta, bensí manuali pratici che trattano la realtà di tutti i giorni. Gli studiosi sono giunti a riconoscere che, in virtù della loro attenzione al processo inferenziale, all'evidenza e al principio di causa ed effetto, nonché del loro rifiuto di ricorrere a spiegazioni di ordine soprannaturale, deve essere riconosciuto loro un ruolo fondamentale nella rivoluzione intellettuale ionica.

In che modo, tuttavia, gli interessi dei primi medici e fisici vennero a trasformarsi in qualcosa di simile a ciò che noi chiamiamo «filosofia»? Il primo Greco dell'antichità a introdurre alla fine del VI secolo il termine *philósophos*, «amante della sapienza», fu Eraclito, residente nella città di Efeso – sempre piú circondata dai sedimenti alluvionali del Meandro – e ossessionato dall'incessante cambiamento della realtà, il quale affermava che nessun fiume è mai lo stesso. Egli pose il fuoco al centro dell'ordine cosmico e decretò che tutto era in continuo mutamento. Come per Talete, i Greci di epoca successiva presupponevano che Eraclito avesse attinto alla «filosofia dei barbari», forse stimolato dalla santità del fuoco nello zoroastrismo, la religione dei Persiani. Indipendentemente dalla fonte delle sue idee, egli merita comunque di essere considerato il primo filosofo in senso moderno, poiché, oltre a sostenere che il fuoco era il principio centrale del mondo

fisico, egli prese in considerazione le forze astratte che agivano al di là del mondo fisico (metafisica), gli aspetti della percezione e i principi del comportamento umano. La sfida che si trovò a fronteggiare nel trovare il linguaggio adatto a esprimere le sue nuove idee fece sì che i suoi libri fossero tutt'altro che facili letture. Il primo filosofo dell'umanità garantì subito alla filosofia la reputazione di materia astrusa e confusa. I suoi frammenti sono a volte oscuri in modo esasperante, al punto che i Greci raccontavano la storia che Euripide, il tragediografo, avesse dato da leggere a Socrate una copia di un libro scritto da Eraclito diversi decenni prima; quando gli venne chiesto un parere sul libro, Socrate rispose: «Ciò che capii è eccellente: così pure, credo, quel che non capii, ma per giungere al fondo ci vuole un palombaro di Delo»³. Per arcani che fossero i suoi scritti, Eraclito fu il primo uomo a riflettere profondamente su ciò che rappresentava la filosofia: un processo consapevole di indagine sulla natura dell'esistenza.

Il respiro sempre più ampio dei suoi interessi ebbe origine dalla sua teoria sul cambiamento permanente, che gli fu d'aiuto a spiegare la tensione fuorviante tra identità e alterità nell'universo e nella società. Cose antitetiche in un certo momento possono diventare unità in un altro momento o in altre circostanze: «Lo stesso è essere vivo e morto, sveglio e addormentato, giovane e vecchio. Questo, mutatosi è quello, e quello di nuovo mutatosi, questo»⁴. Il costante fluire della realtà ha inoltre delle implicazioni negli attributi delle cose e nel modo in cui osservatori diversi percepiscono tali attributi: il mare, come abbiamo già accennato, è fatto di acqua che è allo stesso tempo pura e dannosa, dato che per i pesci risulta potabile e salubre mentre per gli uomini è imbevibile e provoca danni. Eraclito sosteneva che tutta la materia subisce una metamorfosi indotta dalla sua incessante trasformazione in fuoco e viceversa. In uno dei suoi frammenti memorabili, in cui è ravvisabile un altro importante indizio circa le ragioni per cui ai Greci fu possibile inventare la filosofia, egli paragona tale processo di trasformazione al continuo «scambio» di oro in merci e viceversa. L'universo era in continuo mutamento. Poteva anche essere misurato, ma soltanto con l'equivalente moneta cosmica.

Milesi ed Efesini vivevano in prossimità della Lidia, dove, nel VII secolo a.C., erano state coniate le prime monete della storia umana. Dischi di

metallo del peso richiesto e privi di stampo (tondelli) venivano riscaldati e posti tra due incusi, cioè gli stampi in bronzo concavi che riportavano inciso al rovescio il disegno da imprimere sulla moneta. Il fabbro poneva gli stampi di piatto sul tondello e li colpiva con forza con un martello per imprimere le immagini incise al rovescio e produrre così una moneta. Quel progresso tecnologico epocale fu tra i fenomeni che diedero più slancio al pensiero innovativo ionico e, soprattutto, alla concezione astratta dell'*ápeiron* sconfinato di Anassimandro, secondo cui le cose dell'universo potevano essere infinite e non conoscere alcun limite o confine. Le monete costrinsero gli antichi Greci a riflettere. La favola del re frigio Mida, morto di fame perché tutto ciò che toccava si trasformava in oro, risale allo stesso periodo e appartiene alla medesima regione geografica, dal momento che anche la Frigia confinava con la Lidia. Oppure possiamo prendere in considerazione il mito di Caronte, il traghettatore degli inferi. Nella commedia di Aristofane *Le rane*, rappresentata per la prima volta nel 405 a.C., il dio Dioniso e il suo schiavo Santia cercano una scorciatoia per arrivare agli inferi. Incontrano un morto in viaggio verso l'Ade e lo pregano di portare il loro bagaglio sulla sua bara. Il morto però esige due dracme, l'equivalente della paga di quattro giorni per un operaio. L'importo era dodici volte tanto la moneta (l'obolo) che i Greci mettevano in bocca ai defunti affinché potessero pagare il traghettatore. Il mercanteggiare con Dioniso, del resto, non può essere di alcuna utilità per il morto, dato che nell'Ade non c'è nulla che il denaro possa comprare. Un'antica canzone, molto popolare nelle taverne, diceva: «Mida era coperto d'oro, ma un uomo che cosa può portarsi nell'Ade più di una moneta da un obolo?» Nella commedia di Aristofane, pertanto, il dialogo lungo la strada che porta agli inferi sembra porre la domanda se il denaro sia in grado di superare anche la morte. Esiste qualcosa di valore che possa durare nell'oltretomba? Potete portarlo con voi una volta morti? Può rendervi immortali? A Roma – a rigore di logica – il dio a cui si attribuiva l'invenzione della moneta avrebbe dovuto essere Vulcano, il dio dei fabbri, mentre in realtà era Giano, il dio bifronte che presiedeva all'inizio del nuovo anno e guardava contemporaneamente avanti e indietro, attraverso l'infinito.

Le monete vennero dunque a rappresentare un valore senza tempo, che poteva essere diviso in ulteriori frazioni di piccolo taglio, ma poteva anche essere accumulato senza limiti. Le monete permettevano di immaginare perfino somme così grandi da non potersi spendere in una sola vita. Emerge a

questo punto il collegamento tra denaro e filosofia. Le monete sono cose diverse rispetto a semplici pezzi di lingotti che l'uomo può portare con sé. Il valore che esse rappresentano non deve necessariamente corrispondere a quello del metallo inteso come materia prima. In casi estremi, le monete possono addirittura essere contraffatte. In molte città antiche, le monete di piccolo conio erano battute in bronzo e il loro valore nominale aveva scarso rapporto con il loro valore intrinseco. Questo slittamento tra i due valori – quello nominale e quello reale – ebbe inizio nel momento stesso in cui in età arcaica venne coniata in Lidia la prima moneta. Karl Marx ha descritto il fenomeno nel primo volume del *Capitale*. La circolazione monetaria riduce sempre la moneta a una mera parvenza del valore di cui essa è simbolo. Ciò che nasce effettivamente come un oggetto in oro, e vale il peso numerico stampato su di esso, finisce sempre per essere sostituito da monete o banconote che *simboleggiano* un valore numerico, ma in se stesse sono concretamente prive di valore. Tale processo equivale per Marx alla trasformazione del denaro dall'«essere realmente d'oro» (*Goldsein*), al «sembrare oro» (*Goldschein*). Le monete sono oggetti concreti, fatti di materia, ma indicano una precisa quantità nel mondo a sé stante di un valore simbolico puramente astratto. Ogni tipo di manodopera e qualsiasi oggetto del mondo reale possono essere misurati in denaro e convertiti in esso. Questo nuovo mondo astratto autosufficiente, esistente solo nella mente, permise improvvisamente ai Greci confinanti con il regno lidio di analizzare concettualmente e discutere idee prive di riferimenti immediatamente materiali. I concetti astratti di valore, tempo ed esistenza furono separati per la prima volta nella storia intellettuale dell'uomo dal mondo reale del lavoro e dei bisogni del corpo e dall'ambiente fisico.

Il più sottovalutato di tutti i filosofi antichi fu il brillante Senofane, che aveva assistito in prima persona ai progressi del regno lidio e riteneva epocale la sua invenzione della moneta. Al pari di Eraclito, rivolgeva i propri interessi filosofici al cambiamento e al rapporto tra identità e differenza, concentrandosi non tanto sulla costituzione fisica dell'universo quanto sulle modalità con cui il mutamento veniva a manifestarsi nella società umana, ponendo così le basi per la nascita della teoria politica. La sua città, Colofone, poco più a nord di Efeso, faceva parte della Lega ionica. Fondata dagli

Ateniesi, era stata soggiogata da Gige alla metà del VII secolo, ma aveva mantenuto relazioni amichevoli con il successivo re della Lidia, Aliatte, tra il 613 e il 560 a.C. La tradizione voleva che Aliatte avesse riportato all'ordine gli abitanti di Colofone sgominando la loro cavalleria.

Senofane criticava i compatrioti perché ostentavano gli aspetti più estremi del lussuoso stile di vita dei Lidi, in particolare sontuose vesti di porpora, profumi e acconciature tra le più appariscenti. Questo tenore di vita «squisito» o «raffinato», mutuato dai barbari orientali, era diffuso in molte città ioniche, inclusa Colofone. Senofane definiva «vano» tale stile di vita così affettato perché non era di alcun aiuto alla comunità civica. Al suo rifiuto di quel modo di vivere faceva altresì da contrappunto la sua ben nota obiezione agli stravaganti eccessi dei premi (somme di denaro e pasti gratuiti) che le varie città riconoscevano agli atleti che riportavano vittorie nei Giochi olimpici. Il filosofo obiettava a tale riguardo che il beneficio recato dagli atleti alle comunità era di breve durata e non migliorava di certo il governo o la prosperità della città. Così facendo, in realtà Senofane intendeva reclamare un riconoscimento per se stesso, in quanto poeta illuminato e di indubbia bravura. Del resto, egli non conduceva di certo una vita ascetica, visto che compose anche una canzone su come bisognava bere a un *sympósion*. Considerando tuttavia che l'atletica era appannaggio delle classi più alte, nella critica di Senofane possiamo ravvisare una sfumatura politica, pungente e protodemocratica.

Politicamente deluso, Senofane si trasferì da Colofone nell'Italia meridionale, dove venne pertanto a rappresentare la figura di transizione tra i Greci orientali, pionieri del pensiero razionale, e il gruppo successivo dei primi filosofi, attivi nell'estremità occidentale del mondo greco. Senofane fu una figura fondamentale; il primo filosofo a utilizzare il ridicolo come espediente formale per criticare le posizioni di altri pensatori; il primo autore greco dell'antichità ad abbracciare chiaramente il relativismo, a negare cioè che ogni proposizione potesse essere assolutamente vera, poiché il fatto in sé di considerarla vera o falsa dipendeva dalla visione soggettiva dell'individuo che ne valutava la veridicità – introducendo quindi un importante principio di relatività che i sostenitori di opinioni dogmatiche troverebbero ancora oggi difficile da accettare. Senofane era così sicuro della difficoltà di acquisire la vera conoscenza da essere definito il primo scettico. Egli fu anche il primo a

sostenere sistematicamente una differenza sostanziale tra fede e conoscenza, aggiungendo che il desiderio di conquistare una determinata conoscenza, nel caso di questioni non chiaramente manifeste, poteva risultare pericoloso, anzi, gli esseri umani, anche qualora si imbattessero accidentalmente nella verità riguardante tali questioni, non avrebbero modo di sapere per certo che si tratti appunto della *verità*. Senofane, tuttavia, non negava che valesse la pena *provare*, attraverso una costante indagine, ad accrescere la conoscenza umana.

Senofane mise in versi le sue critiche ai poemi che costituivano il *sancta sanctorum* della sapienza greca, ovvero le opere di Omero e di Esiodo, prendendo di mira le vicende narrate da questi poeti su dèi che commettevano azioni che gli uomini consideravano riprovevoli, come l'adulterio, il furto e l'inganno. Con Senofane, assistiamo a un radicale avvicinamento a un pantheon di divinità piú lontane e disinteressate, che avevano ben poco in comune con le creature immortali, dispettose e infantili, dell'Olimpo. Vivendo a stretto contatto con numerosi gruppi etnici, Senofane era altresí giunto alla conclusione che gli esseri umani tendevano a creare gli dèi a loro *perfetta* somiglianza: «Gli Etiopi asseriscono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci asseriscono che sono azzurri di occhi e rossi di capelli»⁵. Già nelle righe precedenti, Senofane, procedendo per assurdo, aveva segnato punti a favore delle sue tesi con un'ipotesi legata al mondo animale e non priva di umorismo: se buoi, cavalli e leoni potessero creare immagini di dèi, li ritrarrebbero rispettivamente con le sembianze di buoi, cavalli e leoni.

Tutto questo non significa che Senofane non avesse un dio, o meglio «un Dio». Il suo Dio supremo era da identificarsi con l'intero universo, un'unica entità immobile e incorruttibile. Questo Dio non aveva né forma umana, né la mente di un essere umano. Non parlava direttamente agli uomini né faceva apparizioni nel loro mondo. Tale posizione portò a uno dei piú profondi ragionamenti inferenziali di Senofane. Egli non nascondeva il suo disprezzo verso il rituale con cui le case venivano decorate di rami di pino, che si pensava possedessero un potere numinoso; derideva profeti e taumaturghi; non credeva che la divinazione funzionasse realmente. Questo implacabile scetticismo nei confronti delle pratiche religiose era diretta conseguenza della sua interpretazione delle proprietà fisiche dell'universo. Alcuni eventi spettacolari che si verificavano in natura e che il popolino riteneva fossero segni divini, non erano niente del genere, affermava beffardo Senofane.

Miracoli fisici manifesti, insisteva Senofane, dovevano avere cause invisibili a occhio nudo, ma non per questo miracolose. L'arcobaleno, che i Greci conoscevano come la dea Iride, non era che una nuvola con strisce colorate. Quando i marinai vedevano delle luci bluastre lampeggiare in cima agli alberi delle loro navi (i fuochi di Sant'Elmo, causati dalla ionizzazione dell'aria durante i temporali), non erano i Dioscuri che manifestavano ai naviganti la loro protezione, bensí una luce generata dalle nubi nel loro movimento. Gli dèi, in breve, non comunicavano mai con l'uomo.

Pitagora, altro filosofo a imbarcarsi dalla Ionia alla volta dell'Italia, indagò invece i segreti che la scienza pura dei numeri invisibili poteva rivelare circa la struttura del mondo visibile. Nato sull'isola ionica di Samo, aveva abbandonato la patria, forse per fuggire alla tirannia di Policrate, e si era stabilito a Crotona, sull'avampiede dello stivale dell'Italia. Come a molti filosofi antichi, gli si attribuivano contatti con la «sapienza barbara». In effetti, alcuni pensavano che Pitagora avesse studiato a Babilonia con Zoroastro in persona, fondatore dello zoroastrismo; altri asserivano che avesse avuto come maestro una sacerdotessa di Delfi. Le sue dottrine erano avvolte dal misticismo molto piú di quelle degli altri pensatori ionici; la setta che si era raccolta attorno a lui aveva un carattere esoterico e i suoi accoliti seguivano una rigorosa dieta vegetariana e conducevano uno stile di vita oltremodo austero. Pitagora, attratto dalle idee della metempsicosi e della reincarnazione, fece importanti progressi nello studio del rapporto tra musica e matematica e nelle sue teorie cosmiche l'armonia rivestiva grande importanza concettuale. Naturalmente, il suo nome è soprattutto famoso per il celebre teorema: in un triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei due cateti. Anche in questo caso, non vi è dubbio che il filosofo greco attingesse alla «tradizione barbara», visto che i Babilonesi avevano scoperto il rapporto fondamentale delle terne «pitagoriche» nel 1800 a.C.

Dopo che Senofane e Pitagora ebbero portato verso occidente la filosofia greca, l'Italia e la Sicilia produssero ben presto i loro pensatori autoctoni. Pitagora influenzò soprattutto Empedocle di Akragas (Agrigento), personaggio pittoresco e probabilmente il Siciliano piú famoso dell'antichità. Come Pitagora, credeva nella reincarnazione e si diceva che si fosse lanciato nel cratere dell'Etna al fine di convincere il mondo che dopo la sua scomparsa si sarebbe trasformato in un dio (sfortunatamente, di lí a poco il

vulcano eruttò uno dei suoi famosi sandali di bronzo, minando così per sempre la sua presunta metamorfosi divina). Mentre i filosofi di Mileto avevano dibattuto su quale fosse la sostanza primaria, Empedocle sosteneva che tutti i quattro elementi classici – acqua, terra, fuoco e aria – costituivano *congiuntamente* l'universo. Tali elementi erano perennemente riuniti e separati dalle forze dell'Amore e della Contesa in perpetua competizione, il che spiegava la natura mutevole del mondo, delle piante e degli animali nel corso di un ininterrotto percorso evolutivo.

Nell'Italia continentale, i principali filosofi erano gli Eleati, dal nome della loro città di origine – Elea (oggi Velia) – sul lato occidentale della «caviglia» dello stivale. Con loro, lo studio della filosofia salì di livello in termini di astrazione. La figura più significativa fu Parmenide, nato a Elea attorno al 510 a.C. in una famiglia greca trapiantata in Italia. I frammenti del suo poema *Sulla natura*, in particolare la prima parte, intitolata «La via della Verità», sono fra i testi più controversi della storia della filosofia, pur non lasciando dubbi sull'importanza di Parmenide come fondatore dello studio della natura dell'esistenza stessa, ovvero dell'Essere (ontologia), come argomento definito e distinto di un serio dibattito filosofico. Parmenide respingeva l'idea eraclitea che tutto fosse in continuo mutamento, insistendo invece sul fatto che l'Essere, immutabile, forma un tutto unico ed è quindi conoscibile. Le cose non possono nascere dal nulla né possono scomparire. Non vi è alcun cambiamento o pluralità, il che significa che il movimento è illusorio. L'Essere non ha passato né futuro, esso – semplicemente – è. I filosofi moderni sostengono talora che Parmenide fu il padre della filosofia occidentale in senso *tecnico*, in quanto organizzò le sue affermazioni sistematicamente. La sua tesi, di carattere generale, offriva una spiegazione coerente di come l'intero universo operasse come totalità e individuava alcuni capisaldi del pensiero razionale – concetti come verità e continuità – sui quali egli costruì il suo sistema speculativo. Parmenide utilizzò anche metodi di discussione che Socrate avrebbe poi sviluppato in modo più esteso, per esempio l'individuazione della contraddizione.

La tesi di Parmenide secondo cui il movimento è illusorio fu difesa dal giovane filosofo eleatico Zenone in una serie di vivaci paradossi, particolarmente affascinanti perché ci mostrano il possibile processo di formazione di un giovane filosofo alla scuola di Parmenide. Ancora oggi, sono spesso il primo cibo filosofico offerto agli studenti universitari.

Tecnicamente, il termine *paradosso* equivale alla «dimostrazione che da presupposti apparentemente ragionevoli possono conseguire affermazioni assurde»⁶. Il piú famoso paradosso è noto come «Achille e la tartaruga». La maggior parte delle persone presuppone che se Achille inseguisse una tartaruga finirebbe per sorpassarla, essendo piú veloce dell'animale. Secondo Zenone, al contrario, ogni volta che Achille sta per raggiungere la tartaruga, questa ha ancora la possibilità di progredire in avanti, seppure di pochissimo. Se portato all'infinito, questo significa che Achille non potrà mai raggiungere realmente il punto in cui si trova la tartaruga prima che questa lo abbia già abbandonato. Un secondo paradosso altrettanto famoso sosteneva che una freccia scoccata dall'arco non è in movimento, nonostante lo pensi la maggior parte delle persone, poiché in ogni singolo istante essa si trova in un luogo particolare, ed è quindi ferma. Questi e altri paradossi di Zenone sono in realtà piú difficili da confutare di quanto possa sembrare.

Nel v secolo, i grandi pensatori greci della Ionia e dell'Italia avevano formulato sostanzialmente le grandi questioni che sono alla base della scienza e della filosofia, antiche e moderne: qual è la natura del mondo e dell'esistenza? Come possiamo conoscere le cose e avere la certezza di tale conoscenza? Come possiamo spiegare il comportamento umano? Quei filosofi avevano messo in dubbio l'esistenza degli dèi dell'Olimpo, almeno come Omero ed Esiodo li avevano ritratti, e l'efficacia dei rituali tradizionali; avevano inventato le scienze naturali e fatto enormi progressi nella conoscenza della matematica. A fare sí che la cultura ionica del vi secolo producesse gli uomini che articularono direttamente quelle domande, senza attendere che fosse un dio a fornire le risposte, fu un'affascinante combinazione di circostanze: le loro osservazioni dei cambiamenti ambientali; i progressi della medicina nelle città e isole vicine; il senso di comunione con un dio «cerebrale» come Apollo; la fiducia in se stessi e il bagaglio intellettuale acquisiti come provetti marinai; il loro sguardo rivolto a oriente; l'intenso contatto e scambio culturale con gli altri popoli, in modo particolare Fenici, Lidi e Persiani; la reazione intellettuale all'invenzione del valore astratto sotto forma di monete coniate.

Il terzo e ultimo atto del dramma dell'Illuminismo ionico, che alla fine trasferí il centro degli sforzi intellettuali nell'Atene classica, dove venne

formulata la teoria politica di Protagora e furono scritte le *Storie* di Erodoto, coincise con la sorprendente ascesa dell'impero persiano. Fino al VII secolo a.C., le superpotenze dell'antico Vicino Oriente erano state l'impero neoassiro, con capitale Babilonia, e quello egizio. Verso la fine del VII secolo, tuttavia, dopo che la dinastia dei Mermnadi aveva esteso l'impero della Lidia fino a coprire gran parte della costa asiatica occidentale, uno dei popoli iranici dell'entroterra, i Medi, aveva cominciato ad accumulare terre e potere. Attorno al 600 a.C. i Medi occuparono il territorio che comprendeva gran parte degli attuali Iran, Afghanistan e Turchia orientale. I loro rivali iranici, i Persiani – in precedenza un regno vassallo dei Medi – presero tuttavia il sopravvento nel 549 a.C. sotto Ciro II il Grande, considerato pertanto il fondatore dell'impero achemenide medo-persiano, destinato ad avere per secoli una parte fondamentale nella storia e nell'immagine che avevano di sé gli antichi Greci.

Per i Greci dell'Asia Minore dovette essere terrificante osservare con quale velocità gli Achemenidi stavano inghiottendo il mondo. Durante il solo regno di Ciro, gli eserciti persiani occuparono la Lidia, la Licia, le città greche dell'Anatolia, la Fenicia, la Cilicia e Babilonia, creando un enorme impero che si estendeva dall'attuale India fino alla Turchia occidentale e ai Balcani orientali. Il figlio di Ciro, Cambise II, regnò solo per otto anni, dal 530 al 522 a.C., ma fece in tempo a conquistare l'Egitto. Dario I completò poi l'opera di consolidamento dell'impero, erigendone a simbolo i ciclopici edifici reali di Susa e Persepoli. Nel 499 a.C., molte delle città greche della Ionia si ribellarono al dominio persiano, che nelle loro comunità era in gran parte esercitato in nome del Gran Re da tiranni greci accuratamente scelti. Ai ribelli diedero manforte navi e truppe inviate da Atene ed Eretria, città ioniche della Grecia continentale. L'impero persiano, tuttavia, riuscì a soffocare la rivolta. La ribellione si concluse definitivamente nel 494 a.C., quando i Persiani devastarono la città ionica di Mileto, uccidendo o riducendo in schiavitù i suoi abitanti. Quattro anni dopo, tuttavia, l'imperatore Dario I, seriamente infastidito dalla spensierata sfrontatezza dei Greci, decise di invadere la Grecia vera e propria, dando inizio alla prima delle due Guerre persiane vinte trionfalmente dai Greci. L'esercito di Dario fu duramente sconfitto nella battaglia di Maratona e si ritirò. Suo figlio Serse

ritentò l'impresa dieci anni dopo, solo per essere a sua volta sconfitto nelle battaglie di Salamina e Platea.

Dopo la ritirata dei Persiani dalla Grecia continentale nel 479 a.C., il centro dell'innovazione intellettuale si spostò verso ovest, ad Atene (essa stessa una città ionica), che con grande prosopopea si era presentata sulla mappa politica del paese come una delle due più importanti città-stato del mondo greco libero. Nelle figure di Anassagora, Democrito e Protagora, che soggiornarono o emigrarono ad Atene, possiamo tuttavia scorgere la permanenza di un forte legame con la più antica tradizione ionica. Era opinione comune che a introdurre la filosofia ad Atene dopo le Guerre persiane fosse stato Anassagora di Clazomene, una città asiatica della Lega ionica. Come i pensatori di Mileto prima di lui, Anassagora riteneva che il mondo fosse costituito da una sostanza materiale, consistente in questo caso di particelle elementari, infinite e indistruttibili, che non potevano né moltiplicarsi né svanire, ma solo mescolarsi e separarsi. L'universo materiale di Anassagora, tuttavia, risultava governato dal principio di una Mente o Ragione divina, che egli chiamava *Noûs* (Intelligenza).

Democrito, seppure collegato alla scuola di Mileto, era originario di un'incantevole colonia di Clazomene – Abdera – situata all'estremità settentrionale dell'Egeo, sulla costa della Tracia (la stessa città in cui abbiamo precedentemente incontrato la donna che aveva subito uno dei primi interventi di chirurgia cranica). Le idee di Democrito furono di valore inestimabile per la scienza antica e per la scuola filosofica dell'epicureismo. A differenza di Anassagora, Democrito rifiutò l'idea che l'universo avesse qualsiasi scopo o principio organizzatore a cui i suoi costituenti materiali erano subordinati. Egli fu il primo scienziato a noi noto a sostenere che ogni cosa è costituita da minuscoli corpi materiali, indivisibili e indistruttibili (che chiamò appunto *átomoi*, cioè «inscindibili»), che si muovono in un vuoto infinito. I cambiamenti visibili agli esseri umani sono causati dagli atomi che si uniscono, si separano, si scontrano e si spostano eternamente. I movimenti, tutti causati meccanicamente da movimenti precedenti, sono inevitabili e casuali. Tutti i mondi, incluso quello di cui gli esseri umani hanno esperienza, sono creati da atomi turbinanti l'uno attorno all'altro a formare una specie di grappoli. Tali mondi si distruggono quando tali grappoli vengono separati a tempo debito e ineluttabilmente.

Prima di partire da Abdera alla volta di Atene, si dice che Democrito

avesse incontrato un uomo che lavorava come facchino. Estasiato dalla perfezione geometrica con cui il facchino aveva legato in un fascio i pezzi di legno da portare, Democrito annunciò che costui era un genio della matematica. Lo invitò a unirsi alla sua famiglia e gli insegnò la filosofia. Quel semplice lavoratore si chiamava Protagora e ben presto avrebbe seguito Democrito ad Atene, divenendovi il più importante pensatore politico della democrazia, come del resto si addiceva a un operaio che aveva raggiunto una posizione tanto illustre in virtù del suo solo valore intellettuale. Se sono molti i testi antichi perduti che gli studiosi del mondo classico vorrebbero recuperare, le opere complete di Protagora sono senza dubbio in cima alla mia personale lista dei desideri. I due detti più famosi di Protagora erano che «l'uomo è la misura di tutte le cose», e che l'esistenza degli dèi è un presupposto non verificabile. Egli sviluppò un concetto di «concordia» civica – una prima forma della teoria del «contratto sociale» – e le sue idee sono ancora attuali. Il problema, purtroppo, è la difficoltà di accedervi. Le sue tesi sono discusse nel *Protagora* e nel *Teeteto* di Platone, peraltro in profondo disaccordo con il talentuoso facchino di Abdera e ostile all'idea di democrazia. Poiché Protagora, nato intorno al 490 a.C., era molto più vecchio di Socrate, Platone aveva relativamente carta bianca nel distorcerne o addirittura travisarne in varia misura il pensiero. Socrate aveva avuto lunghe conversazioni con Protagora, ma all'epoca in cui Platone le registrò, il filosofo di Abdera non era più in vita per lamentarsi delle parole che l'allievo di Socrate gli aveva messo in bocca o di tutto ciò che aveva ommesso. D'altra parte, Platone tratta Protagora con molto più rispetto di quello che dimostra verso la maggior parte dei sofisti che interloquiscono con Socrate.

Protagora fece propria la visione relativistica secondo cui non esisteva giusto o sbagliato: toccava a ciascuna comunità elaborare per se stessa che cosa era da ritenersi giusto o sbagliato. Questa concezione delle leggi, viste come creazioni contingenti legate al progresso umano, e quindi relative, era profondamente radicata nella visione storica di Protagora dei progressi compiuti dagli esseri umani nel loro lungo cammino dalle caverne alla città-stato. Oltre a Platone, un'altra fonte probabile a cui possiamo attingere per conoscere le idee di Protagora sono alcune tragedie scritte nel periodo in cui egli era attivo ad Atene. Nel *Prometeo incatenato*, attribuito a Eschilo, il Titano filantropo, come egli stesso si definisce fieramente, insegna agli uomini non solo l'uso del fuoco, ma anche ogni arte e mestiere fondamentale.

Prometeo descrive la propria opera rivolgendosi al coro delle Ninfe Oceanine, solidali con lui:

[...] per dimostrarvi la generosità dei miei doni.
Essi, prima, pur vedendo non vedevano,
pur udendo non udivano: simili a larve di sogni
passavano nel tempo una loro esistenza confusa,
senza conoscere dimore di mattoni esposte al sole,
senza lavorare il legno; ma sotto la terra
abitavano, come formiche che il vento disperde
via, in antri profondi non rallegrati dal sole.
Né conoscevano i segni costanti che presagiscono
l'inverno e il tripudio dei fiori a primavera
e quello dei frutti in estate; ma agivano in tutto
senza discernimento. Finché io additai loro il sorgere
e il cadere degli astri, difficili da stabilire ⁷.

Subito dopo, a questo impressionante elenco di doni elargiti all'umanità Prometeo aggiunge l'aritmetica, la scrittura, la medicina, la divinazione e la lavorazione dei metalli, così come l'uso degli animali da soma e della vela. I Greci, che onoravano diversi eroi dell'innovazione «tecnologica», attribuiscono altrove l'invenzione della scrittura a Palamede, uno degli Achei che combatterono sotto le mura di Troia. Nelle parole pronunciate da Prometeo nella tragedia di Eschilo, tuttavia, la visione di Protagora del progresso umano viene articolata nei toni più solenni.

La reiterata esperienza della creazione di nuove comunità accelerò in Grecia l'evoluzione della teoria politica. Negli stessi secoli in cui gli Ioni elaboravano nuovi modi di pensiero, migliaia di nuovi gruppi di Greci fondarono centinaia di nuove città. Come abbiamo visto, più di un filosofo si trasferì almeno una volta nella vita dalla propria città, in genere più antica, in una di recente fondazione, spesso perché i luoghi di origine erano soggetti alla pressione dei regni barbarici dell'est. Alcune delle personalità più brillanti dell'antica Grecia parteciparono nel 444 a.C. alla fondazione di Thurii. Si trattava di una colonia insolita, ideata per rappresentare un progetto panellenico. Essa nacque altresì dal tentativo di creare una *pólis* greca esemplare per le sue istituzioni democratiche, alla cui fondazione presero

parte, sotto la guida di Atene, coloni provenienti da numerose città greche. Tra gli elementi più inconsueti della fondazione di Thurii ricordiamo che vi furono coinvolti sia Ioni sia Dori. L'intento alla base del progetto non è del tutto chiaro, anche se gli Ateniesi, guidati da un uomo di stato della levatura di Pericle, desideravano rafforzare la loro presenza a occidente, oltre a essere attratti dalle abbondanti riserve di legname presenti nella zona. Eppure, alla base dell'impresa vi era anche un profondo idealismo intellettuale – non a caso nell'antichità si credeva che a redigere le leggi di Thurii fosse stato lo stesso Protagora e che vi fosse giunto dalla Sicilia anche Empedocle.

Lo straordinario esperimento condotto nella nuova città modello di Thurii attirò nientemeno che una figura come Erodoto, il padre di una rivoluzionaria forma di indagine: la ricerca storiografica. In effetti, lo stesso termine «storia» deriva dalla parola greca *istoría*, ovvero «ricerca, indagine, esplorazione». La forma di super-indagine introdotta da Erodoto cercava per la prima volta di spiegare in che modo la totalità del mondo contemporaneo fosse il risultato di circostanze ed eventi reali del passato – in questo caso delle vicende delle Guerre persiane, che Erodoto sentiva con passione di dover descrivere affinché fossero ricordate dalle generazioni future. Dobbiamo a Erodoto l'idea che per comprendere il presente abbiamo bisogno di capire il nostro passato e quello di tutte le altre nazioni del mondo. Egli espose il suo innovativo manifesto programmatico nell'*incipit* della sua opera: «Espone qui Erodoto di Alicarnasso le sue ricerche, perché delle cose avvenute da parte degli uomini non svanisca col tempo il ricordo; né, di opere grandi e meravigliose, compiute sia da Elleni sia da Barbari, si oscuri la gloria; e narrerà fra l'altro per quale causa si siano combattuti fra loro»⁸. Erodoto influenzò ogni storico dell'antichità a lui successivo. Da quando si iniziò a rileggerlo verso la metà del xv secolo, egli è divenuto la fonte principale sulla storia greca e persiana dell'epoca classica e su molte informazioni riguardanti gli Egizi e i barbari dei Balcani e del Mar Nero, della Tracia e della Scizia.

L'opera di Erodoto mostra fino a che punto i Greci antecedenti e contemporanei, soprattutto quelli che, come lui, erano nati e cresciuti in Asia, mantenessero aperto il dialogo con le culture «barbare». Un importante predecessore di Erodoto, Ecateo di Mileto, si era già dedicato allo studio sistematico degli stili di vita dei diversi popoli. Ecateo aveva esteso la mappa

di Anassimandro aggiungendovi le terre che costituivano l'impero persiano verso la fine del VI secolo, in particolare l'Egitto. Egli incluse altresì particolari sulla Scizia e sul Mediterraneo occidentale, che la colonizzazione aveva aperto ai Greci e che avevano stimolato la curiosità dei loro pensatori. Parte dei suoi risultati fu di carattere meramente cartografico, ma ciò che più lo assorbì fu lo studio dell'individualità dei diversi gruppi etnici – ovvero lo studio etnologico. Per dirla con altre parole, Ecateo fu un pioniere dell'antropologia comparata. Per capire un popolo – per esempio i Libici – era naturalmente necessario sapere qualcosa del loro passato, del loro ambiente fisico e delle loro consuetudini, per cui a offrire un importante contributo alla sua opera *Descrizione della Terra* fu del materiale sia storico sia geografico. Il libro veniva letto come un diario di bordo, poiché descriveva dettagliatamente i diversi luoghi e i loro abitanti nell'ordine in cui una nave li avrebbe superati navigando sotto costa.

Durante i suoi viaggi, pur facendo proprio l'interesse di Ecateo per l'antropologia, Erodoto raccolse anche storie tramandate oralmente e testimonianze oculari, non mancando di consultare gli annali dei barbari che stava studiando. La sua esposizione sulla religione egizia dipendeva dalle versioni indigene degli eventi storici riportate sui templi; i Persiani achemenidi, dal canto loro, usavano intermediari culturali greci per conoscere i vari aspetti della mitologia e della tradizione greca – conoscenze che poi incorporavano nelle loro versioni storiografiche e che Erodoto, a sua volta, trascriveva. Il grande storico non manca di ricordarci che la sua narrazione in lingua greca sull'Oriente non deve considerarsi come una visione unilaterale al di qua di un muro concettuale, bensì come una semplice componente di uno scambio dinamico e continuo tra due realtà storiche e geografiche; non dimentichiamo che le classi alte dei Greci che abitavano all'interno o nelle vicinanze delle regioni nord-occidentali dell'impero persiano intrattenevano cordiali rapporti con le corti del Gran Re e dei suoi satrapi (governatori provinciali). Erano oltremodo numerosi gli individui che vivevano in agglomerati urbani etnicamente complessi, soprattutto nella regione del Mar Nero e in Asia Minore. Le diverse sfere geopolitiche dell'Egeo e del Vicino Oriente dovevano apparire come «un mosaico di culture fortemente individuali e distinte», che si erano sovrapposte e avevano interagito più o meno intensamente per diverse migliaia di anni⁹.

Come molti degli altri Greci illuminati che risiedevano nelle regioni orientali e che abbiamo incontrato in questo capitolo, Erodoto emigrò verso occidente da una città greca dell'Asia Minore, recandosi prima ad Atene (dove forse scrisse gran parte delle *Storie*) e poi nella nuova colonia modello di Thurii, dove forse cesellò ulteriormente la sua grande opera e dove morì anni più tardi. Pur essendo nativo di Alicarnasso, una delle città doriche dell'Anatolia meridionale, egli scrisse le *Storie* in dialetto ionico, rivelando quindi, come già gli scrittori ippocratici, la tradizione intellettuale a cui apparteneva. Nonostante l'indubbia originalità del suo progetto, Erodoto non avrebbe potuto inventare il genere della storiografia senza la produzione degli intellettuali orientali che lo avevano preceduto, senza la mappa di Anassimandro, il relativismo scettico di Senofane, l'antropologia di Ecateo e la metodologia di ipotesi, prove, dimostrazioni e logica probabilistica che erano state affinate per scopi medici. Resta il fatto che egli scoprì realmente un nuovo genere di indagine – la storia – in grado di ospitare ogni branca del pensiero sviluppato da Talete e dai suoi successori. Erodoto non nascose per esempio il piacere di indagare sul comportamento fisico del fiume Nilo, o sulle ragioni per cui tribù diverse adoravano divinità diverse, oppure sulle cause dell'espansione dell'impero persiano. Erodoto seppe inoltre apprezzare il precedente stabilito da quei poeti ionici che avevano riflettuto sulla storia della loro comunità, per esempio Mimnermo di Colofone, che aveva narrato nei suoi poemi le guerre degli Ioni contro Gige. Il più grande debito poetico di Erodoto, tuttavia, è senza dubbio l'*Iliade*, che nelle *Storie* è onnipresente. Il poema omerico funge sia da modello (essendo considerato dallo storico un precedente tentativo di narrare una grande guerra tra Europa e Asia) sia come un'antica autorità, la cui verità storica, nondimeno, viene posta spesso *sub iudice*. Erodoto ribadisce, per esempio, che Omero era effettivamente a conoscenza di quella che egli considera la verità storica su Elena di Troia, ovvero che la moglie di Menelao non era mai stata a Ilio, ma aveva trascorso gli anni della guerra in Egitto. Erodoto ritiene che Omero avesse semplicemente ignorato la verità poiché inadatta ai suoi scopi, che erano essenzialmente poetici.

Non è escluso che Erodoto avesse iniziato con un progetto etnografico simile a quello del suo predecessore Ecateo. I libri delle *Storie* contengono infatti lunghe sezioni in cui sono descritti i popoli che abitano regioni particolari: per esempio gli Egizi nel libro II o gli Sciti nel libro IV. A un

certo punto, tuttavia, egli incorporò i passaggi etnografici in un resoconto delle Guerre persiane, conferendo alla narrazione un più ampio respiro cronologico e spaziale e tracciando l'ascesa dell'impero persiano. Nelle *Storie*, è appunto tale volontà di inquadrare la narrazione in un vasto arco di tempo che ha legato il nome di Erodoto sia al genere storiografico sia alla disciplina accademica degli studi storici. Erodoto merita appieno il titolo di Padre della Storia. Agli inizi dell'epoca moderna e nel XVIII secolo la sua fama subì tuttavia un declino, quando seri filosofi come David Hume lo paragonarono a Tucidide, il padre della storia «reale», giudicandolo inferiore. Il definitivo recupero di Erodoto come serio pensatore alla fine del XIX secolo è da ricondursi allo sviluppo degli studi antropologici ed etnografici favoriti dalle realtà imperiali dell'Ottocento. Nel XX secolo, gli sforzi congiunti di Arnaldo Momigliano e Isaiah Berlin illustrarono il ruolo incomparabile svolto da Erodoto nella filosofia e nella ricerca storiografica, mentre il recupero delle fonti orali al centro della disciplina storica contribuì in modo decisivo a ravvivare l'interesse per il modo in cui egli scrisse del passato.

Detto questo, gli argomenti in favore dello status di Erodoto come storico hanno oscurato la sua monumentale opera *letteraria*. La sua scrittura è una pura gioia: benché vari scrittori dell'antichità lo abbiano a turno attaccato per la sua apparente tendenza a confondere il mito con la realtà e a non esimersi da pronunciamenti sui barbari tanto positivi quanto antipatriottici, egli era universalmente ammirato per le sue qualità letterarie. Erodoto fu il padre della prosa europea. Quasi da solo, e per di più senza avvalersi di alcuna metrica, egli portò la scrittura da una sequela di semplici frasi arrancanti a una forma sublime di arte; la sua genialità nel variare l'ordine delle parole e la lunghezza delle frasi rimase insuperata. Seppure immerso nella poesia, parve capire che la prosa era un mezzo dotato di altrettanto potenziale. Alcune frasi di Erodoto sono di una bellezza mozzafiato, creata dal sorprendente ordine delle parole (secondo la figura retorica dell'iperbato), da contenuti che si rispecchiano in effetti sonori (come l'inizio della piena del Nilo) e dall'uso di nomi astratti per indicare la nascita di un'emozione, come nella «paura che ricade» su una persona. Ci sono racconti così variopinti che hanno permesso agli antichi Persiani e Greci di rimanere presenze vive nella nostra cultura, come quando Serse ordina di prendere a frustate le acque dell'Ellesponto, o nella descrizione dell'ultima resistenza spartana alle

Termopili. La sua visione ci permette un accesso senza uguali alle «grandi e meravigliose opere prodotte da Greci e barbari». Per chiunque nutra interesse per la Grecia classica, Erodoto – il coronamento dell'intera rivoluzione intellettuale ionica – è il compagno ideale.



L'interno del Partenone di Atene, incisione del XIX secolo.

Capitolo quinto

La società aperta di Atene

Nell'Atene democratica del v e iv secolo a.C., la civiltà greca raggiunse l'apice della sua potenza creatrice. Unica forse tra le comunità greche studiate in questo libro, la comunità ateniese di epoca classica dimostrò ampiamente di possedere ciascuna delle dieci caratteristiche che definivano l'antica mentalità greca. Gli Ateniesi erano marinai superbi, insaziabilmente curiosi e insolitamente diffidenti verso le persone investite di ogni tipo di potere. Profondamente competitivi e maestri nell'eloquenza, amavano divertirsi a tal punto da dare forma istituzionale al teatro comico e sviluppare una sorta di dipendenza dai passatempi più piacevoli. Eppure, la peculiarità del carattere ateniese che fu alla base di ogni aspetto delle loro conquiste collettive fu senza dubbio la loro apertura mentale: all'innovazione, alle idee provenienti dall'esterno e all'autoespressione.

La democrazia ateniese, per la quale lo statista Solone aveva preparato il terreno costituzionale agli inizi del vi secolo, ma che non fu instaurata fino al 507 a.C., era in sé un'organizzazione di governo di un genere totalmente nuovo. A quanto riferisce lo storico Tucidide, egli stesso soldato di Atene, un diplomatico di Corinto ebbe a dire: «Gli Ateniesi contro i quali entrerete in lizza [...] sono innovatori e pronti a ideare progetti e a realizzare con i fatti quello che hanno deciso [...] sono audaci al di là delle loro forze, disposti al rischio al di là dei loro calcoli e incrollabili nelle loro speranze»¹. Andavano orgogliosi della loro apertura culturale, tanto che nell'orazione funebre in memoria dei soldati ateniesi caduti in battaglia nell'estate del 431 a.C. lo statista Pericle elogiava così i suoi concittadini: «Anche nei metodi di preparazione all'attività militare siamo diversi dai nostri avversari [...] presentiamo la città aperta a tutti, e non succede mai che con le espulsioni di stranieri noi impediamo a qualcuno di conoscere o di vedere qualche cosa, da cui un nemico potrebbe trarre vantaggio»². Questa frase sostanziale dimostra

che l'apertura ateniese non era un semplice processo a senso unico. Gli Ateniesi offrivano di certo accoglienza nella loro città ai non Ateniesi, così come si dimostravano immancabilmente ricettivi verso le nuove idee provenienti dall'esterno. Tuttavia, non avevano neppure timore di permettere ad altri di osservare dall'interno il loro modo di vivere, e tale franchezza sociale e psicologica era a sua volta strettamente legata alla loro geniale disponibilità a scrutare senza riserve le emozioni e il comportamento umano nel teatro e nella filosofia.

L'apertura degli Ateniesi alle nuove idee fece sí che divennero marinai eccezionali in tempi molto rapidi, benché relativamente in ritardo allorché si trovarono minacciati dall'impero persiano. Acquisirono un nuovo flusso di entrate dalle miniere d'argento di Laurion, nell'Attica meridionale (il territorio che costituiva la loro intera città-stato), e il loro ispirato generale Temistocle li persuase a costruire ed equipaggiare una flotta di duecento triremi, degna di una superpotenza dell'Egeo. Vivevano su una penisola dotata di porti eccellenti e coste che si affacciavano praticamente su tutti i punti cardinali, sicché la loro esposizione ad altre culture marinare era incessante. Perfino i critici di Atene piú convinti erano impressionati dalla sua atmosfera cosmopolita: un autore di pamphlet antidemocratici, conosciuto come il Vecchio Oligarca, o Pseudo-Senofonte, osservò che le prodezze navali degli Ateniesi avevano reso disponibili ad Atene molti oggetti di lusso, provenienti da Sicilia, Cipro, Egitto, Lidia o dal Mar Nero. L'istinto di Atene a «mescolarsi con vari popoli», egli osserva, ha trasformato perfino la loro lingua in un pot-pourri di elementi, per cui «dando ascolto a ogni lingua, in tal modo hanno recepito questo dall'una, quest'altro da un'altra; e mentre i Greci, ciascuno separatamente, fanno piuttosto uso e di un dialetto e di un regime di vita e di un portamento, gli Ateniesi invece ne utilizzano una [lingua] che è stata frammischiata da tutti quanti i Greci e i Barbari»³.

Gli Ateniesi accoglievano benevolmente gli immigrati. Presso il Museo Archeologico di Atene è esposta una stele funebre bilingue, con iscrizioni in greco e fenicio risalenti al IV secolo, ritrovata nella necropoli del Ceramico, un vivace quartiere commerciale di Atene situato a nord-ovest dell'Acropoli. Il padre del giovane defunto (Antipatros) è indicato nel testo fenicio con il nome della dea Astarte (Abdashtart) e in quello greco con il nome

Aphrodisios, dalla dea greca Afrodite. Sulla lapide sono scolpiti alcuni uomini che combattono con un leone, e la prua di una nave, piú fenicia che greca nel suo simbolismo. I versi in greco, che dovevano spiegare la simbologia dell'immagine ai Greci, dimostrano che le persone in lutto per la morte di Antipatros appartenevano a una comunità effettivamente biculturale.

I cittadini ateniesi andavano fieri della loro «mescolanza» transnazionale ed esortavano gli altri popoli a seguire il loro esempio. In Italia, i mercanti di ceramiche ateniesi invasero il mercato etrusco della terracotta con vasi prodotti ad Atene, in cui immagini tratte dalla mitologia greca si fondevano con forme decorative vicine al gusto etrusco. Gli Ateniesi iniziati ai Misteri eleusini celebravano i loro culti al fianco dei loro schiavi stranieri, invitati a partecipare a patto che avessero imparato a parlare greco. I critici della democrazia lamentavano il fatto che ad Atene gli schiavi fossero trattati con tale liberalità e tenessero in strada un comportamento cosí sfrontatamente disinvolto che rendeva difficile capire chi fossero gli schiavi e chi gli uomini e le donne liberi.

Gli Ateniesi si batterono inoltre per estendere i diritti di cittadinanza, da riconoscersi anche agli stranieri e perfino agli schiavi meritevoli. Nel 404, dopo aver riconosciuto i diritti di cittadinanza ad avversari ben noti della democrazia, e riabilitati, finirono per perdere le istituzioni democratiche e dovettero sopportare per piú di un anno l'odioso regime dei Trenta Tiranni. Cinque anni piú tardi, restaurata la democrazia, Socrate fu messo a morte per aver posto troppe domande sulla conduzione degli affari della città e per aver esplorato idee filosofiche considerate troppo pericolose. La vera questione sollevata dalla democrazia ateniese, con il suo principio per cui ogni cittadino aveva il diritto di esprimere la propria opinione, verteva sui limiti che andavano comunque imposti a ogni membro della cittadinanza o a chiunque esprimesse idee potenzialmente sovversive. La storia dell'ascesa e caduta dell'impero ateniese nel v secolo a.C. è altresí la storia della lotta ateniese con gli ideali della società aperta.

Si tratta al tempo stesso di una storia di imprese quasi incredibili. Una popolazione di forse trenta o quarantamila cittadini liberi di sesso maschile produsse, nel giro di tre generazioni, le tragedie all'avanguardia di Sofocle (nato nel 496 a.C.), lo statista Pericle (495), le opere di Euripide e dello scultore Fidia (nati entrambi verso il 480), la filosofia di Socrate (469 circa),

la storiografia di Tucidide (460 circa), la drammaturgia comica di Aristofane (448 circa), le opere storiche e moralistiche di Senofonte (430 circa) e la filosofia di Platone (427 circa). Come se questi eccelsi intelletti ancora non bastassero, Atene accolse residenti stranieri, chiamati *métoikoi* (meteci) e attirò dalle città oltremare figure eminenti come lo storico Erodoto, il retore Gorgia, lo scienziato Anassagora, il teorico politico Protagora, il matematico Teodoro di Cirene e l'oratore Lisia (un residente la cui famiglia proveniva dalla Sicilia). Le conversazioni tra queste personalità di straordinaria levatura furono tra le più dinamiche che il mondo abbia conosciuto. Non c'è da stupirsi che il poeta tebano Pindaro chiamasse Atene «la città chiasiosa», una città dove non si smetteva mai di parlare.

Questo capitolo vuole illustrare i risultati raggiunti dagli Ateniesi dell'età classica mentre lottavano con il loro stesso ideale di apertura, nel contesto della rivoluzione democratica del 507 e delle due guerre in cui Atene si trovò impegnata al culmine della propria potenza. La prima fu contro i Persiani nel 490 e poi nuovamente nel 480; il secondo grave conflitto fu con gli Spartani, i grandi rivali di Atene nel dominio del mondo greco, durante la lunga Guerra del Peloponneso, dal 431 al 404 a.C. Il migliore testimone del primo periodo è il drammaturgo Eschilo, che combatté i Persiani e scrisse poi la prima delle sue tragedie giunte fino a noi – intitolata appunto *I Persiani* – per celebrare la vittoria greca. Morì negli anni Cinquanta del v secolo, all'apice della potenza ateniese, quando al nucleo delle istituzioni politiche della democrazia (l'Assemblea, il Consiglio e i tribunali) veniva dato pieno sviluppo. Per i primi vent'anni della Guerra del Peloponneso, tuttavia, ad aprirci una finestra sul mondo intellettuale dell'Atene di quel periodo sono soprattutto Tucidide e le grandi celebrazioni ateniesi. Il capitolo si conclude con l'enigmatico filosofo Socrate. Il suo nome è strettamente associato con quello dei tre Ateniesi le cui voci registrarono la china disastrosa della loro città negli ultimi anni della guerra, tra il 413 e il 404, e il suo successivo recupero parziale: il soldato Senofonte, il comico Aristofane e il filosofo Platone.

Le fondamenta della cultura cosmopolita e innovativa che offriva nutrimento alle menti aperte degli Ateniesi vennero poste con la rivoluzione del 507 a.C., seguita dalla vittoriosa resistenza all'imperialismo persiano nel 490 e nel 480-479. Oltre alle *Storie* di Erodoto, la migliore fonte scritta sulle

guerre combattute contro i Persiani è la tragedia *I Persiani* di Eschilo, composta nel 472 a.C., che rappresenta altresí il testo drammatico piú antico del mondo giunto fino a noi. All'epoca della rivoluzione democratica, Eschilo, nato nel 525 a.C., era un giovane impressionabile di diciotto anni. Proveniva da una famiglia aristocratica che abitava una ventina di chilometri a ovest della città, nel distretto costiero di Eleusi, rinomato per il suo antico culto di Demetra. Eschilo era nato due anni dopo la morte del tiranno ateniese Pisistrato, durante il governo dispotico dei suoi due figli Ippia e Ipparco. Quando Eschilo aveva circa undici anni, nel 514 a.C., Ipparco fu assassinato – un evento che nella propaganda democratica ateniese divenne il simbolo della liberazione del popolo dalla tirannide; i tirannicidi, Armodio e Aristogitone, furono commemorati nelle canzoni democratiche delle taverne e con un famoso gruppo scultoreo, collocato in primo piano nell'agorà (la piazza del mercato). Tra i discendenti di Pisistrato e il popolo ateniese, tuttavia, seguirono altri sette anni di tensione.

Gli avversari principali dei figli di Pisistrato erano gli Alcmeonidi, una potente famiglia aristocratica che sosteneva tradizionalmente i cittadini di classe inferiore e della quale Eschilo divenne un alleato politico. Il loro lignaggio veniva fatto risalire a un certo Alcmeone, un pronipote, a loro dire, di Nestore di Pilo. L'esponente principale degli Alcmeonidi di quella generazione era Clistene, nato attorno al 570 dallo statista Megacle ma con un lignaggio da parte materna ancora piú significativo. Il nonno di Clistene da parte di madre era infatti Clistene di Sicione, un famoso tiranno. Il giovane possedeva quindi delle credenziali ancestrali come leader e amico del popolo.

Eschilo, appena adolescente, dovette assistere col fiato sospeso alla deposizione di Ippia nel 510, orchestrata da Clistene prima di impegnarsi in una lunga lotta con il suo principale rivale, un altro aristocratico ateniese di nome Isagora. Clistene trovava il suo massimo sostegno tra le classi inferiori, ma Isagora aveva in mano una carta vincente. Era infatti opinione diffusa che i membri della famiglia degli Alcmeonidi fossero dei profanatori, al punto da essere ritenuti intoccabili, e che potessero addirittura trasmettere il loro contagio di sacrileghi. Si raccontava che diverse generazioni prima di Clistene si fossero macchiati di sacrilegio infrangendo una legge sacra: avevano ucciso dei nemici che supplicavano pietà dopo aver chiesto asilo religioso presso un altare.

Mentre Clistene partiva per l'esilio, Isagora si rivolse al re spartano

Cleomene, un amico di famiglia, affinché lo aiutasse a instaurare un governo oligarchico di soli trecento uomini. In un succedersi memorabile di eventi, il Consiglio ateniese, sostenuto dal popolo, si oppose al colpo di stato di Isagora che, insieme con i suoi alleati spartani, trovò rifugio sull'Acropoli, dove il popolo lo assediò per due giorni. Il terzo giorno, gli Ateniesi permisero agli Spartani di ripartire e invitarono Clistene a fare ritorno ad Atene come capo acclamato dal popolo. Solo con questo inoppugnabile mandato, dopo una lotta così intensa combattuta nel cuore stesso della città, Clistene poté introdurre le riforme che diedero vita alla democrazia ateniese, che il nuovo leader definì forse *isonomía*, ovvero «uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge».

Nel cuore dei concittadini di Eschilo era rimasto il giorno memorabile in cui Cleomene era salito sull'Acropoli e una donna ateniese gli aveva sbarrato il passo. Erodoto riferisce che quando gli Spartani avevano cercato di entrare nel tempio di Atena, la sacerdotessa si era alzata dal suo scranno per fermarli, gridando: «Forestiero di Sparta, retrocedi, e non entrare nel santuario, che non è lecito ai Dori penetrare fin qui!»⁴. L'accoglienza nel tempio più sacro degli Ateniesi aveva i suoi limiti. In quel caso, Cleomene fu costretto a rinunciare e a ritornare a Sparta. Le sacerdotesse di Atena Poliás – ovvero Atena nel suo ruolo di «protettrice della città», cioè di Atene e dell'Acropoli – svolgevano un ruolo pubblico rispettato, che si manteneva per tutta la vita, e le titolari di quell'alto ufficio provenivano dall'antica famiglia degli Eteoboutadai. La sacerdotessa, che non poteva essere sposata, era la donna più potente di Atene. Quella particolare sacerdotessa, tuttavia, all'epoca della rivoluzione democratica era anche stata una donna di incredibile coraggio. Ad Atene era stata la diretta portavoce di Atena a opporsi agli antidemocratici.

Le differenze che Eschilo dovette notare più rapidamente nella vita pubblica riguardavano la riorganizzazione dello spirito di gruppo attuata dalle riforme introdotte da Clistene in tutta l'Attica. Prima di Clistene, le famiglie aristocratiche (tra cui quella di Eschilo) avevano mantenuto il potere grazie all'appartenenza a una delle quattro antiche tribù o clan (*phylai*) dell'Attica. Clistene fece piazza pulita di quelle alleanze basate su lontane parentele e le sostituì con identità di gruppo legate alla regione di residenza, o demi (ve n'erano 139). Tutto questo non risolse tuttavia il problema di creare un'identità civica che unisse tutti i cittadini dell'Attica, che abitavano tanto

nelle diverse aree urbane quanto lungo la costa e nei villaggi dell'entroterra. Quindi, con un cambiamento di vasta portata, Clistene raggruppò i demi in tre distretti, o trittie, ciascuno dei quali includeva però demi costieri, urbani e dell'entroterra. Le dieci tribú nuove di zecca introdotte da Clistene erano formate in base a quella tripartizione, assicurando in tal modo che il senso di identità civica non potesse limitarsi a un dato luogo o al tipo di residenza.

Il demo di Eschilo era Eleusi, che apparteneva a quelli costieri ma era al tempo stesso legato al demo rurale di Decelea e – cosa fondamentale – al demo urbano-portuale del Pireo. Tutti e tre i demi appartenevano alla nuova tribú Ippotontide, che prendeva il nome dall'eroe eponimo Ippotonte, figlio di Poseidone e leggendario re di Eleusi. La famiglia di Eschilo dovette costruire nuovi rapporti, consolidati da incontri periodici con i marinai delle classi inferiori e i piccoli commercianti che operavano sulle banchine del Pireo. Inoltre, come elemento determinante della riforma, la selezione dei membri del Consiglio legislativo, che doveva contare cinquecento membri in qualsiasi momento, sarebbe avvenuta estraendo a sorte e non in base al lignaggio, scegliendo così cinquanta rappresentanti da ciascuna delle nuove tribú transregionali. Il patrizio Eschilo si trovò spesso rappresentato nel Consiglio da contadini e lavoratori portuali. Queste misure, pur suscitando nella popolazione un certo disorientamento, rappresentavano un colpo da maestro. Esse crearono un senso di identità attica, condiviso da uomini di tutte le classi e di ogni condizione economica che, per la prima volta, si vedevano garantire l'uguaglianza davanti alla legge.

A nove anni dalla rivoluzione, tuttavia, la minaccia persiana cominciò a profilarsi nella coscienza di ogni giovane ateniese, esattamente come era avvenuto in precedenza con la riorganizzazione dei demi. I concittadini di Eschilo erano stati coinvolti in operazioni militari contro i Persiani fin dal 498 a.C., quando avevano inviato navi nella Ionia in aiuto alla rivolta destinata a concludersi catastroficamente con il pieno dominio persiano su Mileto – un evento che dovette spaventare non poco gli Ateniesi. Quando alla fine Dario invase la Grecia continentale, il futuro drammaturgo era nel pieno della sua prestanza fisica e aveva circa trentacinque anni. Eschilo combatté nel 490 a.C. nella battaglia di Maratona, uno dei demi ateniesi, al fianco del fratello, che morì in seguito a una ferita mortale riportata in combattimento. I dieci anni che intercorsero tra le due invasioni persiane furono caratterizzati ad Atene da un periodo di turbolenze nella politica interna, durante il quale

gli Ateniesi utilizzarono spesso il loro diritto di mandare in esilio un loro concittadino (votando il provvedimento con il sistema conosciuto come ostracismo), a danno soprattutto di aristocratici sospettati di simpatizzare per i Persiani. Quando nel 480 ebbe inizio la nuova offensiva persiana, Eschilo, ormai quarantacinquenne, assistette al crollo delle difese greche in Beozia, alla terrificante marcia di Serse su Atene, all'evacuazione della città e al suo successivo saccheggio. I Persiani si abbandonarono a devastazioni e incendi. Il terrore, tuttavia, si tramutò nella gioia del trionfo dopo le vittorie greche nella battaglia navale di Salamina (un'isola nei pressi di Atene) e nella resa dei conti definitiva a un giorno di marcia a nord-ovest di Atene, quando la fanteria sconfisse i Persiani nella battaglia di Platea. Vivendo in seguito tra le rovine della sua città, Eschilo concepì allora l'idea di una tragedia che immortalasse la vittoria sui barbari. Quando l'opera teatrale fu finalmente terminata nel 472 a.C., la tragedia *I Persiani* ottenne il patrocinio del giovane Pericle, un ambizioso alcmeonide, pronipote dello stesso Clistene.

Nel momento culminante della tragedia, il fantasma del defunto re persiano Dario si alza dalla tomba e ammonisce i suoi connazionali traumatizzati dalla guerra: «Intanto fissatevi in mente Atene e la Grecia!»⁵. Nel lavoro teatrale si immagina che questa scena solenne dell'ombra di Dario, che tanto timore incute, abbia luogo il giorno stesso in cui lo sciagurato Serse fece ritorno in patria dopo l'umiliante sconfitta inflittagli dalla flotta ateniese nella battaglia di Salamina del 480 a.C. Appare tipico della mentalità ateniese, così flessibile e aperta, il fatto che Eschilo non abbia scritto un panegirico di retorica patriottica che innalzava le lodi agli eroi di guerra ateniesi, immaginando invece nella sua creatività di tragediografo ciò che rappresentarono le Guerre persiane dal punto di vista degli invasori venuti da oriente.

Probabilmente, Eschilo esagerò molto la loro disperazione. I Persiani potevano anche essere infastiditi dalla mancata conquista della Grecia continentale, ma la sconfitta non metteva certo a repentaglio la sicurezza del loro vasto impero asiatico. Coloro che volevano realmente fissarsi in mente «Atene e la Grecia» e le battaglie avvenute durante le Guerre persiane erano gli Ateniesi e i loro alleati. *I Persiani* offriva agli Ateniesi un'esperienza teatrale e un testo che divennero immediatamente canonici e diedero espressione agli elementi fondamentali della loro identità. Erano orgogliosi di aver difeso la Costituzione democratica appena approvata, dato che Dario

aveva intenzione di restituire il potere a Ippia, il figlio superstite del tiranno Pisistrato, tanto da farsi accompagnare da lui nella campagna del 490 a.C. Il pubblico che per la prima volta assisteva alla rappresentazione dovette approvare calorosamente il momento in cui la regina persiana, che aveva chiesto il nome del sovrano degli Ateniesi, rimaneva sbigottita nell'udire la risposta: «Nessuno al mondo! Né servi, né curvi all'inchino: è il loro nome!»⁶.

Il secondo elemento costitutivo dell'identità democratica di Atene, chiaramente affermato nei *Persiani* di Eschilo, era che il benessere della città – una potenza marinara – dipendeva dai suoi rematori, i quali, appartenendo alle classi inferiori dei *thêtes*, erano i più interessati alla difesa della democrazia: molti di loro vivevano al Pireo, il demo urbano-portuale unito al demo in cui era nato Eschilo. È probabile che il drammaturgo ne conoscesse molti personalmente. La tragedia crea una versione (non del tutto esatta) della storia recente, in cui la difesa della Grecia non dipende tanto dalla battaglia terrestre di Platea del 479, in cui sono stati gli Spartani a dare il meglio, quanto dalla battaglia navale di Salamina. Nel lavoro di Eschilo, la democrazia ateniese e la libertà della Grecia appaiono quindi dipendere dall'esperienza navale di Atene, dal suo pensiero strategico e dall'intrepido coraggio. Non avevano forse sconfitto l'uomo più potente del mondo, il Gran Re di Persia, che aveva assunto personalmente il comando di un esercito di dimensioni mai viste e della magnifica flotta di navi da guerra fenicie? La tragedia di Eschilo lascia intendere che i Persiani erano andati incontro alla sconfitta perché avevano cercato di affermare la loro supremazia sul mare, e su questo gli Ateniesi si sentivano ormai estremamente fiduciosi.

L'identità degli Ateniesi come democratici che avevano salvaguardato la libertà manovrando i loro remi venne a intrecciarsi con la loro aspirazione a essere i leader degli altri Greci e diventare ben presto a loro volta signori imperiali. La sconfitta dei Persiani consentì loro di accrescere il proprio potere su tutto l'Egeo. Gli Ateniesi avevano creato un'alleanza di città-stato, apparentemente in «difesa» della Grecia, destinata a evolversi in un potente impero marittimo. Qualsiasi pretesa che l'«alleanza» non fosse alla base di un impero non poté più essere sostenuta dopo che gli isolani di Nasso tentarono la secessione nel 468. Atene repressero violentemente la ribellione e Nasso perse la sua indipendenza. La sconfitta dei Persiani a Maratona e Salamina divenne il racconto di fondazione della democrazia *imperiale* ateniese di

epoca classica. Varie leggende furono reinterpretate alla luce della nuova realtà geopolitica: le battaglie combattute dagli Ateniesi contro le Amazzoni, per esempio, divennero un punto fermo dell'arte figurativa, come se avessero percorso le successive Guerre persiane; nella pittura vascolare e nella scultura, le Amazzoni cominciarono a comparire in abiti persiani e a portare armi persiane. Teseo, il mitico re di Atene, venne invece dipinto in pose che ricordavano il famoso gruppo scultoreo dei tirannicidi Armodio e Aristogitone. I *Persiani* di Eschilo era parte di un programma di produzione culturale stimolato dalla nuova «storia» delle Guerre persiane. Figure fondamentali della nuova narrazione storica erano i generali e gli eroi di guerra Temistocle (nato attorno al 524) e Cimone (un po' piú giovane, nato verso il 510).

La solennità patriottica dei *Persiani* di Eschilo appare perfettamente adeguata all'enormità dei fatti accaduti durante la vita del drammaturgo. E così fu per tutte le sue tragedie. Egli fu un innovatore pionieristico che condusse una trasformazione fondamentale del genere tragico; secondo la sua antica biografia di autore anonimo, «per primo Eschilo elevò la tragedia con eventi di grande nobiltà, curò l'aspetto della scena e colpí (*katéplexe*) la vista del pubblico con lo splendore dello spettacolo, pitture e macchinari, altari e sepolcri, trombe, fantasmi, Erinni; quanto agli attori, li coprì con maniche lunghe, li rese piú imponenti con la veste e li innalzò per mezzo degli alti coturni»⁷. Lo scontro storico con i grandi eserciti persiani permeò profondamente la sua opera, non solo nella sua visione della corte persiana o dei membri della famiglia reale egizia – nella sua altra tragedia *Le supplici* –, ma nella rappresentazione stessa di quell'«altra terra» costituita dal passato. La grandiosità dell'arcaica e aristocratica città di Argo, ricostruita da Eschilo nel suo ciclo di tragedie intitolato *Oresteia*, è ispirata dall'incontro tra gli Ateniesi e le monarchie barbariche nel v secolo. La lingua di Eschilo è sperimentale, traboccante di parole composte di nuovo conio, tanto che il drammaturgo comico Aristofane affermò in seguito che lo stile di Eschilo riusciva a stordire gli ascoltatori fino a far perdere loro i sensi!

La ricchezza di effetti teatrali e poetici di Eschilo trova un riflesso nella grandezza della sua concezione della storia e dell'universo. La filosofia alla base di tutte le sue opere è che il progredire della civiltà, ancorché predisposto dagli dèi, necessario e magnifico, viene realizzato a prezzo di

terribili sofferenze, e tale sofferenza può essere il lutto di tutto il popolo persiano a causa della strategia imperiale di Serse, oppure la tenebra del blocco emotivo che nell'*Oresteia* affligge generazioni successive della famiglia di Atreo. Il dolore, tuttavia, è sempre sorretto da un senso di ineluttabilità e dalla speranza che un giorno verrà finalmente rivelata la ragione divina della sofferenza: nell'*Oresteia*, per esempio, la civiltà progredisce dalla monarchia arcaica, arsa dal sentimento di vendetta, alla nuova brillante alba della democrazia di Atene, dove prevale lo stato di diritto. Nella prima tragedia dell'*Oresteia*, Agamennone torna a casa da Troia e viene ucciso a colpi di scure dalla moglie Clitennestra, che lo punisce per aver sacrificato la loro figlia Ifigenia prima di partire per la guerra. Se Agamennone doveva essere chiamato a rispondere delle sue azioni, a Clitennestra non restava altra scelta, poiché i tribunali non erano stati ancora istituiti. Nella seconda tragedia, *Le Coefore*, Clitennestra e il suo amante Egisto dominano su Argo da tiranni, con il pugno di ferro, fino a quando il figlio di Clitennestra, Oreste, torna in patria per assassinare entrambi e reclamare il trono. Nella terza tragedia, *Le Eumenidi*, Oreste – che ha assassinato la madre e il suo amante – è perseguitato dalle Erinni, aizzate dal fantasma di Clitennestra. Solo dopo che Oreste viene messo sotto processo ad Atene dalla prima giuria democratica del mondo, ed è assolto grazie al voto della dea Atena che presiede il processo, la famiglia degli Atridi – e implicitamente il mondo intero – è finalmente liberata dal ciclo senza fine di omicidi e vendette.

Quando l'*Oresteia* fu rappresentata nel 458 a.C., Atene si stava riprendendo dalla violenza devastante di una primitiva lotta di classe innescata, in seguito alle riforme di Clistene, dal riconoscimento di pari diritti anche ai cittadini delle classi più basse. I *thêtes* erano esclusi dall'accesso alle sostanziali leve del potere manovrate dal vecchio consiglio dell'Areopago, che prendeva il nome dalla Rocca di Ares su cui si riunivano i membri aristocratici del consesso. Un democratico radicale di nome Efialte aveva proposto con successo di distribuire i poteri del vecchio corpo aristocratico fra le tre istituzioni centrali della città, aperte a tutti i cittadini di sesso maschile: l'Assemblea del popolo, la Boulé, con funzioni consultive, e i tribunali. Tali misure portarono a spargimenti di sangue nelle strade e a un complotto degli oligarchi per destabilizzare la democrazia. Il rivoluzionario Efialte fu assassinato nel 461 a.C. I poteri dell'Areopago, tuttavia, erano

ormai effettivamente limitati alla giurisdizione in alcuni casi di omicidio volontario e sacrilegio. Il procedimento contro Oreste per matricidio è presentato nelle *Eumenidi*, la tragedia che conclude l'*Orestea*, come il primo processo dell'istituzione. La morte di Efialte e di altri democratici, avvenuta solo tre anni prima della rappresentazione della trilogia di Eschilo, conferiva particolare rilevanza al veto definitivo di Atena sulla violenza tra fazioni.

La riforma dell'Areopago pose finalmente l'intero potere sovrano (*krátos*) nelle mani di tutta la cittadinanza (*démos*). I nove magistrati della città (*árchontes*) erano scelti annualmente per sorteggio tra il corpo dei cittadini, come precauzione contro la corruzione; dieci generali (*stratēgoî*) venivano eletti ogni anno, ma potevano essere piú volte rieletti. Al termine del loro mandato, tutti i funzionari erano sottoposti a un minuzioso controllo del loro operato. I generali avevano responsabilità che andavano anche oltre le semplici questioni militari, benché, dal momento che tutti i cittadini e alcuni meteci prestavano servizio militare, e gli Ateniesi erano quasi sempre in guerra in qualche zona del loro impero, fossero proprio le questioni militari a rivestire una grande importanza nella vita di tutti gli Ateniesi.

Nel suo momento di massimo splendore, la democrazia garantiva anche al meno prospero dei cittadini una serie invidiabile di diritti e un discreto tenore di vita. Fino al 451 a.C., questi privilegi potevano passare da un padre ai figli legittimi, a prescindere dalla regione di provenienza della madre. Al tempo, infatti, era uso comune ammogliarsi con una donna non appartenente a una famiglia ateniese. Pericle, avendo capito rapidamente che il corpo cittadino rischiava di crescere troppo in fretta per poter mantenere i propri privilegi, nel 451 a.C. fece approvare all'Assemblea una legge che limitava il diritto di cittadinanza a coloro i cui genitori erano già *entrambi* cittadini di Atene. A giudizio di Pericle, l'apertura di Atene creata dalla democrazia minacciava di destabilizzare la democrazia stessa. Fra le tante ironie della storia ateniese è da ricordare che lo stesso Pericle subí le conseguenze della nuova legislazione: la prima moglie gli aveva dato due figli legittimi, ma nel periodo intercorso in attesa del divorzio, verso la metà degli anni Quaranta del v secolo, egli aveva avuto un terzo figlio, che portava il suo stesso nome, dalla sua adorata amante Aspasia. Purtroppo, Aspasia era di Mileto, per cui il figlio avuto da lei non poteva accedere ai normali diritti riconosciuti ai cittadini ateniesi. Dopo che Pericle e i suoi due figli legittimi morirono

durante la peste meno di vent'anni dopo, gli Ateniesi decisero, con una prassi straordinaria, di concedere la cittadinanza al terzo figlio, illegittimo ma unico sopravvissuto.

Tutti i cittadini adulti di sesso maschile avevano il diritto di partecipare all'Assemblea e votare direttamente sulla politica dell'organo esecutivo della città in materia di affari di stato. La votazione richiedeva la presenza di un quorum di seimila uomini. L'Assemblea si riuniva circa quaranta volte l'anno e deliberava su tutte le questioni principali: rapporti con gli alleati, amministrazione dell'impero e dichiarazioni di guerra. Essa eleggeva inoltre i magistrati e i dieci generali. Tutti i membri dell'Assemblea avevano il diritto di parola, a condizione che avessero prestato servizio militare per due anni, anche se in pratica l'istituzione era dominata da esponenti delle classi elitarie e da politici di professione. Era inoltre ritenuto scorretto che gli uomini più giovani pronunciassero lunghi discorsi. I cittadini si riunivano sulla piazza del mercato e insieme si dirigevano verso la collina Pnice, a ovest dell'Acropoli, dove si teneva l'Assemblea; era tuttavia necessario un battaglione di schiavi di proprietà dello stato, per lo più arcieri originari della Scizia, per delimitare l'area con delle corde e mantenere l'ordine durante le discussioni (per esempio allontanare cittadini ubriachi o rissosi oppure sgraditi per i loro discorsi). Fonti contemporanee sottolineano il baccano assordante: quanti prendevano la parola dovevano essere dotati di voci stentoree, mentre la *claque* dei sostenitori e degli oppositori faceva a gara per soffocare la voce degli avversari. Nella commedia *I Cavalieri*, Aristofane ci offre la parodia di due politici in competizione per avere il sostegno del popolo durante un dibattito dell'Assemblea: i loro discorsi sono due torrenti di oscenità, frasi a effetto, tentativi di corruzione e minacce, il tutto urlato a squarciagola al di sopra delle voci degli altri attori.

L'ordine del giorno dell'Assemblea era di solito stabilito dalla Boulé, cosa che sembra straordinariamente democratica se considerata dalla prospettiva del nostro sistema rappresentativo all'acqua di rose. L'importanza della Boulé – letteralmente il «luogo delle deliberazioni», dal verbo *bouléuō*, «prendere decisioni, deliberare» – appare chiara dalla rapidità con cui gli oligarchi che presero il potere nel 411 a.C. si affrettarono a esautorare i consiglieri eletti democraticamente e occuparne il palazzo, il *bouleutérion*, trasformandolo nel loro centro di potere. La Boulé era formata da non meno di cinquecento cittadini, scelti proporzionalmente per sorteggio (almeno dalla

metà del v secolo) da ogni demo e sostituiti ogni anno: il consiglio della Boulé «poteva pertanto comprendere una discreta sezione trasversale del corpo cittadino»⁸. Dal momento che nessuno poteva essere eletto più di due volte nella sua vita, le probabilità che un determinato cittadino entrasse nella Boulé a un certo punto della sua esistenza erano alte, soprattutto dopo che alla fine del v secolo venne istituito un regolare rimborso in denaro, questo, apparentemente, per incoraggiare anche i cittadini più poveri a offrirsi come candidati. Originariamente, potevano entrare alla Boulé solo i rappresentanti delle prime tre classi di censo, con l'esclusione quindi dei *thêtes*, ma tale requisito per essere eletti era ignorato o non rispettato. Il consiglio si riuniva quasi tutti i giorni e prendeva in esame le questioni relative non solo alle finanze dello stato e alla supervisione del lavoro dei magistrati, ma anche alle festività ateniesi, alla flotta, ai programmi edilizi e alla cura di malati, disabili e orfani. Essere un consigliere significava necessariamente accumulare informazioni, valutare azioni passate e deliberare su quelle future praticamente per l'intera giornata, e questo ogni giorno. Il livello di attenzione richiesto ai membri della Boulé potrebbe lasciarci senza parole se consideriamo quanto è richiesto oggi ai nostri politici, per non parlare dei semplici cittadini.

La terza istituzione a cui tutti i cittadini erano ammessi a partecipare era rappresentata dal sistema dei *dikastéria* ateniesi, o tribunali popolari. I locali che ospitavano tali istituzioni si trovavano per la maggior parte negli edifici attorno all'agorà; le diverse categorie di reati erano assegnate a tribunali specializzati. Gli Ateniesi avevano istituito un proprio tipo di procedimento giudiziario: vi erano coloro che avviavano i procedimenti penali per reati di natura sia politica sia privata e coloro che presentavano di persona gli argomenti sia per l'accusa sia per la difesa. Per istituire una causa in modo plausibile, potevano inoltre rivolgersi a professionisti esperti in retorica, ma dovevano presenziare in aula per requisitorie e arringhe. Dai discorsi di natura processuale a nostra disposizione, legati a procedimenti giudiziari che spaziano da cause sul drenaggio di terreni agricoli all'omicidio e ai complotti per sovvertire la democrazia, appare chiaro che i retori ingaggiati per scriverli tenevano conto anche delle capacità vocali dei loro committenti, per esempio utilizzando frasi più brevi per oratori meno sicuri di sé. La giuria era composta da un numero piuttosto elevato di cittadini, spesso anziani o

appartenenti ai ceti sociali piú disagiati, soprattutto dopo che verso la metà del secolo fu istituito il pagamento di una diaria per il servizio di giurato popolare. Ogni anno, seimila cittadini volontari offrivano un bacino da cui nominare i giurati, formato probabilmente da seicento rappresentanti di ciascuna delle dieci tribú istituite da Clistene. Il principio alla base di tale pratica era che le giurie molto numerose offrivano migliori garanzie di imparzialità e fungevano da deterrente per eventuali tentativi di corruzione; le giurie convocate per procedimenti riguardanti crimini minori erano formate «soltanto» da 201 giurati, mentre per i processi di maggiore rilievo per la città il numero saliva a 501.

Il Vecchio Oligarca o Pseudo-Senofonte, ovvero il nostro libellista antidemocratico, riteneva fosse una sfortuna che gli Ateniesi potessero svolgere attività pubbliche solamente in certi giorni dell'anno, dato che «è necessario che celebrino tante feste quante nessuna delle città elleniche (ed è ancor meno possibile che, nel corso di queste, qualcuno degli affari della città sia realizzato)»⁹. Egli spiega che il popolo ateniese, per quanto formato da un gran numero di individui in povertà, avendo prontamente scoperto come «offrire sacrifici e banchettare lautamente e innalzare santuari e abitare una città bella e grande, escogitò in che modo tali cose ci fossero. La città dunque celebra molti sacrifici a spese pubbliche: ed è dunque il popolo colui che banchetta lautamente e si spartisce le vittime»¹⁰. La cultura delle feste trovava espressione in una serie di raduni pubblici, parte dei quali, soprattutto le sontuose processioni lungo le strade, era aperta a tutti. Nel cercare di capire come una città abbia potuto produrre un così grande numero di uomini di straordinaria levatura in così poche generazioni, può rivelarsi illuminante considerare proprio tale esperienza collettiva di crescita, legata alla partecipazione a un così ricco calendario di feste. Possiamo comprendere l'importanza delle feste nel plasmare l'identità degli Ateniesi da un brano di Senofonte di notevole interesse. Nell'ultimo scorcio del v secolo a.C., Atene stava soffrendo sotto il regno del terrore imposto dai Trenta Tiranni alla fine della Guerra del Peloponneso, mentre i democratici di spicco della città si trovavano in esilio. Questi ultimi riuscirono a radunare un esercito e a riportare una vittoria, dopo la quale il portavoce dei democratici, Cleocrito, si rivolse agli aristocratici sconfitti con un ispirato discorso:

Concittadini, perché ci cacciate? Perché volete ucciderci? Non vi abbiamo mai fatto nulla di male, mentre insieme a voi abbiamo partecipato alle cerimonie sacre più solenni e ai sacrifici e alle feste più belle, e siamo stati vostri compagni nei cori, e compagni di scuola e commilitoni, e abbiamo condiviso con voi molti pericoli per terra e per mare per la salvezza e la libertà comune a noi e a voi ¹¹.

Il senso di identità alimentato dalle feste e dalle danze corali creava dunque dei legami che, a quanto lasciava intendere Cleocrito, erano più forti perfino di quelli generati dallo studio comune o dalle battaglie combattute insieme.

Quali potevano essere dunque le sensazioni di un giovane ateniese coinvolto nel folto calendario di feste o nel normale addestramento alla guerra? Oltre a recarsi con lunghi viaggi in luoghi più lontani dove si celebravano le feste panelleniche, gli Ateniesi conducevano mensilmente importanti cerimonie, dedicate a ognuno dei dodici dèi dell'Olimpo, a eccezione di Ares, che era comunque venerato con un culto locale nel demo di Acarne, il più grande dell'Attica. In onore di altri dèi ed eroi – Crono, Rhea, Gea, Eracle, Teseo e Adone – si celebravano altre feste, oppure li si venerava nel corso di cerimonie dedicate alle divinità principali. Agli dèi più importanti erano riservate diverse feste con vari nomi: Apollo Delfinio era per esempio venerato in primavera, quando riprendeva la navigazione dopo la pausa invernale, e nella festa di fine estate delle Boedromie, ovvero la «corsa per portare aiuto a chi è in difficoltà», normalmente associata all'addestramento militare dei giovani. Da certe feste erano esclusi gli uomini (come nelle Tesmoforie, che celebravano Demetra e Persefone), mentre altre escludevano le donne (per esempio quelle consacrate a Eracle). Quasi tutte comprendevano comunque danze corali che favorivano il senso di appartenenza a un gruppo. Alcune venivano celebrate nei santuari che sorgevano nel centro di Atene; altre prevedevano invece lunghe processioni verso lontani santuari dell'Attica. Tra queste ultime vi erano la festa di Artemide a Brauron, in cui si festeggiavano le fanciulle che avevano raggiunto la maturità biologica, e i Misteri eleusini, che si celebravano a una quindicina di chilometri a nord-ovest del santuario di Demetra, chiamato Eleusinion, proprio sotto l'Acropoli.

Le più grandi feste ateniesi erano le Panatenee, che si tenevano alla fine del primo mese del nuovo anno, corrispondente a luglio. Nove mesi prima,

due ragazze adolescenti di nobile lignaggio venivano scelte per vivere sull'Acropoli. Sotto la guida della sacerdotessa di Atena, e aiutate da undici fanciulle piú giovani, tessevano un nuovo abito per la statua di Atena Poliás –, un meraviglioso tessuto su cui erano raffigurate le gesta piú famose della dea. Il momento culminante della festa, in cui si reiterava l'antico nucleo di rituali primevi, aveva inizio la sera del ventottesimo giorno del mese con una corsa con le torce per illuminare il cielo d'estate e aprire i canti e le danze rituali delle sacerdotesse di Atena, che sarebbero durati per tutta la notte. Poi, all'alba, si sarebbero uniti alle voci delle sacerdotesse i cori di uomini e ragazzi, seguiti dalla magnifica processione e da sacrifici alla dea.

Nella processione sfilavano vari gruppi di fedeli che rappresentavano l'identità imperiale ateniese. Tra i partecipanti vi erano i vincitori delle gare, i generali, gli anziani piú rispettati che portavano rami d'ulivo, gli uomini della cavalleria e probabilmente alcuni giovani soldati (*éphēboi*) che avevano appena iniziato l'addestramento militare; numerose erano le donne ateniesi che portavano grandi cesti. Gli Ateniesi celebravano la loro comunità aperta e multietnica includendo nella processione anche i non Ateniesi, non solo i meteci con vassoi di pane e dolci, seguiti da mogli e figlie con sgabelli portatili, ma anche i rappresentanti di colonie e stati alleati. Chiudeva la processione la massa degli Ateniesi, organizzati in contingenti a seconda del demo di appartenenza. L'elemento focale della processione era il nuovo abito per l'antica statua, che veniva appeso a dei pali, come la vela di un albero maestro, disposti su un carro, forse progettato per assomigliare a una nave. Dopo essersi radunato sotto le mura della città, il corteo si snodava attraverso l'agorà e procedeva verso l'Acropoli. Sull'altare di Atena Poliàs veniva sacrificato un centinaio di capi di bestiame, la cui carne arrostita era poi ripartita equamente tra i rappresentanti di ciascun demo.

Ogni quattro anni, le Panatenee offrivano alla città uno degli eventi tra i piú solenni, durante il quale Atene spalancava le sue porte a visitatori provenienti da tutto il mondo greco. La festa durava dodici lunghi giorni e comprendeva concorsi musicali, gare ginniche e regate lungo la costa. Negli anni intermedi, tuttavia, si celebravano delle Panatenee su scala minore, che duravano forse solo due giorni. Le Piccole Panatenee erano piú specificamente dedicate agli Ateniesi e includevano alcune competizioni, compresa la danza di guerra di soldati pesantemente armati (la cosiddetta

Danza pirrica), corse di cavalli e curiosi concorsi di bellezza maschile (aperti però, a quanto sappiamo, solo agli Ateniesi).

La festa delle Panatenee fu modificata dopo la trasformazione dell'Acropoli, avvenuta nell'ambito del programma edilizio voluto da Pericle. Questi, come abbiamo visto, era un alcmeonide pronipote di Clistene e si era fatto notare allorché nel 472 a.C. aveva sovvenzionato in veste di corego la prima rappresentazione dei *Persiani* di Eschilo. Dal 461 in poi aveva dominato la scena politica ateniese ed era stato ripetutamente rieletto stratega. Sostenne sempre con convinzione le politiche che consentivano ad Atene di beneficiare strategicamente dei suoi «alleati», trattati sempre più spesso come stati tributari. Pericle diresse il trasferimento del tesoro degli alleati dall'isola di Delo nella stessa Atene. Fu a capo di vittoriose campagne militari nella Grecia settentrionale e consolidò le colonie in Tracia. Egli condusse delicate trattative con gli Spartani, benché fosse ormai quasi inevitabile che le due superpotenze greche entrassero nuovamente in conflitto. Soffocò le rivolte contro Atene a Samo e Bisanzio e protesse sempre più gli interessi ateniesi nel Mar Nero. Il successo più duraturo di Pericle, tuttavia, fu il suo progetto, avviato nel 447 a.C., di impiegare parte delle ricchezze acquisite dagli Ateniesi attraverso il loro dominio per finanziare la trasformazione architettonica dell'Acropoli, il luogo che ospitava sia gli dèi sia il tesoro della città. I Persiani avevano raso al suolo i templi dell'Acropoli durante l'invasione del 480 e, prima di Pericle, non era stato ricostruito nulla.

Nel 432 a.C., la nuova e abbagliante versione del Partenone, il tempio di Atena, con le sue colonne doriche, i fregi e il frontone scolpito, venne completata sotto la supervisione dello scultore Fidia, che aveva altresì realizzato la nuova imponente statua in oro e avorio di Atena Parthenos, «Atena la Vergine». Raffigurata in piedi, alta più di dodici metri, con elmo e pettorale, reggeva uno scudo e una statua di Nike (Vittoria) ed era tempestate di oltre mille chili di lamine d'oro. La statua di Atena Parthenos realizzata da Fidia era una delle opere scultoree più imponenti che i Greci avessero mai visto. Il fregio del Partenone, che correva attorno alla superficie esterna della cella del tempio, rappresentava scene suggestive di una processione in onore della dea, con cavalli e cavalieri, carri, uomini con strumenti musicali, portatori di anfore per l'acqua e vassoi, animali sacrificali, un gruppo di dieci uomini illustri (forse eroi e semidei), divinità sedute in trono, un uomo e una donna investiti di una qualche carica ufficiale, tre bambini e un lungo tessuto

ripiegato. Agli Ateniesi, il fregio non poteva che ricordare la grande processione delle Panatenee.

Le Dionisie erano le uniche celebrazioni liturgiche di Atene di portata paragonabile a quella delle Panatenee. Si tenevano nel mese primaverile di Elafebolione, quando la navigazione poteva riprendere sicura dopo le burrasche invernali. Atene si riapriva alle rotte marittime, riempiendosi di visitatori. Molti mesi prima delle Dionisie, gli autori drammatici sottoponevano i loro lavori all'alto magistrato della città, l'arconte eponimo. Ogni tragico doveva proporre un gruppo di quattro opere (una tetralogia), composto da tre tragedie e uno sfrenato dramma satiresco, da rappresentarsi consecutivamente in un solo giorno delle feste. Nel 458 a.C., per esempio, Eschilo presentò la sua trilogia *Oresteia*, composta dalle tragedie *Agamennone*, *Coefore*, *Eumenidi* oltre al dramma satiresco intitolato *Proteo*. Non sappiamo molto della procedura con cui l'arconte decideva chi dovessero essere i tre autori a competere agli agoni tragici delle successive Dionisie, assegnando inoltre i principali attori, il coro nonché il corego, ovvero il ricco finanziatore che si sarebbe accollato la spesa dei costumi, del sostentamento e delle prove del coro cittadino messo a disposizione di ciascuno dei tragici, nello stesso modo in cui Pericle aveva sponsorizzato Eschilo nel 472 a.C. Finanziare un coro era un'operazione dispendiosa, e dal momento che la competizione era serrata, la spesa affrontata dai tre coreghi diveniva parte integrante della gara.

Gli agoni tragici delle Grandi Dionisie (per distinguerle dalle Piccole Dionisie, o Dionisie rurali, allestite in mesi diversi in vari demi dell'Attica) erano inaugurati da un evento chiamato proagone (ovvero «preludio alla gara»), che dopo il 440 a.C. si teneva nel nuovo *ōideïon* (l'edificio pubblico di Atene per le esibizioni canore) voluto da Pericle. I drammaturghi in concorso salivano su una tribuna, accompagnati dai loro attori senza maschere e dai membri del coro, e fornivano un resoconto delle loro opere. Il giorno successivo avevano inizio i rituali religiosi, con la processione detta «Introduzione» (*Eisagōgē*), che ogni anno riproponeva in forma teatralizzata l'ingresso di Dioniso nel teatro del suo santuario cittadino. Secondo il mito, la processione doveva commemorare l'originario viaggio del dio da Eleutere, al confine con la Beozia, fino in Attica. Poiché non si ricostruiva l'intero viaggio, l'icona di Dioniso, formata da un palo di legno con una maschera a un'estremità, veniva adornata con un costume e dell'edera e portata dal suo

santuario in città in un uliveto al di fuori delle mura, sacro ad Atena e chiamato l'Accademia, sulla strada che portava verso Eleutere. Uno o due giorni piú tardi, dopo gli inni e i sacrifici, Dioniso era portato alla luce delle torce nuovamente nel teatro all'interno del suo santuario.

Le Dionisie erano inaugurate ufficialmente la mattina successiva con una processione trionfale chiamata *Pompé*. L'intera città era ormai travolta dall'eccitazione: l'Assemblea non poteva tenere le proprie sedute né avviare alcun procedimento giudiziario, e perfino i detenuti potevano essere temporaneamente rilasciati su cauzione. Durante il percorso, la processione delle Dionisie, che aveva inizio sotto le mura della città, si fermava presso diversi santuari per elevare inni e danzare in onore degli dèi. Simbolicamente, il solenne corteo definiva al tempo stesso il rapporto esistente tra i vari gruppi che componevano la società ateniese. La processione era aperta da una giovane vergine che apparteneva a una famiglia aristocratica e portava il cesto d'oro cerimoniale che avrebbe contenuto i pezzi di carne piú prelibati dell'animale sacrificato. I coreghi che avevano finanziato le produzioni teatrali indossavano abiti costosi, talvolta perfino intessuti d'oro. Naturalmente, erano previste abbondanti vettovaglie per il banchetto pubblico, e non c'è dubbio che le migliaia di partecipanti alla festa avessero bisogno di grandi quantità di cibo: il toro scelto come principale animale sacrificale, «degnò del dio», era accompagnato dai cittadini piú giovani che avevano appena iniziato l'addestramento militare. Si celebravano inoltre centinaia di sacrifici minori, e in quei giorni il santuario di Dioniso doveva assomigliare a un enorme mattatoio illuminato dal sole e adiacente a un barbecue altrettanto smisurato. Il posto doveva risuonare dei muggiti e dei belati degli animali terrorizzati, inondato del loro sangue e puzzolente di carcasse e carne arrostita.

Per accompagnare il pasto, i cittadini portavano enormi pagnotte di pane infilate su spiedi e vino in abbondanza in otri di pelle, mentre i meteci fornivano le ciotole per mescolare il vino con l'acqua, contenuta in brocche portate dalle figlie. Molti altri uomini chiudevano la processione, reggendo i falli rituali di Dioniso. Vi erano gare di canto corale a cui partecipavano ben cinquanta cori cittadini. Il teatro veniva preparato per il momento culminante della festa – la rappresentazione delle opere teatrali – con cerimonie che iniziavano con un rito di purificazione, dopo il quale i dieci generali versavano vino sugli altari degli dèi. Un araldo annunciava a gran voce i

nomi dei benefattori della città. Appena il pubblico aveva riempito il teatro, venivano messi in mostra i lingotti d'argento (talenti) che Atene aveva ricevuto quell'anno come tributi. Il tono imperiale era accentuato dal dono di una corazza completa a tutti i figli di Ateniesi caduti in guerra che avevano raggiunto l'età della leva militare.

Un altro araldo annunciava con una tromba ciascuna delle produzioni drammatiche. Anche se il programma della festa fu modificato nel corso del V secolo, soprattutto per quanto riguardava la rappresentazione delle commedie, il programma delle opere tragiche rimase invariato: ciascuno dei tre drammaturghi vedeva rappresentata di seguito la sua tetralogia in un'unica giornata, a iniziare probabilmente dal mattino presto. Alla fine del concorso, il verdetto veniva pronunciato da giudici non eletti, per evitare la corruzione, bensì scelti a caso sul momento tra i comuni cittadini di una sezione trasversale di tutte le tribú. I giudici, tuttavia, non potevano che esprimere il loro voto in conformità con l'opinione del pubblico, chiaramente espressa dall'intensità degli applausi. Il drammaturgo che risultava vincitore veniva incoronato di edera e portato in processione fino all'abitazione di un amico facoltoso, per esempio un atleta tornato vittorioso dalle Olimpiadi. L'atmosfera generale della festa, con gare a chi riusciva a bere di piú, un'inevitabile tensione sessuale sotterranea, suonatrici di flauto e gozzoviglie per strada fino alle ore piccole, è perfettamente descritta nel *Simposio* di Platone, ambientato durante il banchetto offerto da un drammaturgo per festeggiare la vittoria agli agoni tragici.

Nel 431 a.C. si ebbe una competizione tra autori tragici che aveva dell'incredibile, perfino per gli standard ateniesi. Partecipavano infatti agli agoni tutte e tre le grandi dinastie di tragici che la città aveva prodotto. Il primo premio andò al figlio di Eschilo Euforione, che aveva forse ripreso alcuni dei lavori piú famosi del padre; al terzo e ultimo posto si piazzò con un risultato assai controverso Euripide, che aveva presentato la tetralogia che comprendeva la sua opera piú sconvolgente e ancora oggi piú famosa: *Medea*. Non sappiamo per quali lavori fu assegnato a Sofocle il secondo posto, ma la tetralogia presentata alle Grandi Dionisie del 431 a.C. includeva forse il suo capolavoro *Edipo Re*, che sappiamo fu il secondo classificato. Ciò significherebbe che in quell'occasione furono rappresentati – e non pienamente apprezzati – non uno ma ben *due* capolavori del repertorio

teatrale mondiale, e questo nel giro di un paio di giorni nella primavera del fatidico 431 a.C., anno in cui scoppiò la Guerra del Peloponneso.

Non è difficile immaginare perché un tipico maschio ateniese di epoca classica potesse trovare quasi provocatorio un capolavoro come *Medea*. La protagonista, infatti, poteva apparire come il peggior incubo di ogni marito ateniese: Medea è la madre – priva di cittadinanza – dei figli di Giasone, del quale sta mettendo a repentaglio le ambizioni politiche a Corinto. Quando Giasone l’abbandona per sposare la figlia del re, Medea uccide la principessa e il padre, per poi arrivare a massacrare i propri figli. Nel momento culminante della tragedia si scopre che Medea non è una comune mortale e la si vede volare via verso un rifugio sicuro sul carro che le ha fornito suo nonno, il Sole (Helios). Il problema per il pubblico ateniese poteva essere rappresentato dal fatto che la destinazione della fuggitiva era proprio la città di Atene, poiché Medea era riuscita a strappare al re Egeo la promessa di asilo in cambio di consigli per curare la sua sterilità. È comprensibile che i cittadini ateniesi non trovassero divertente che uno dei loro antenati mitici più amati venisse ingannato da una maga barbara che viveva a Corinto ed era per di più un’infanticida. Ma i Greci sono Greci, e *Medea*, pur non riscuotendo grande successo al suo debutto, divenne quasi istantaneamente un classico, proprio perché presentava un approccio così schietto e bruciante a un problema perenne: *Medea* non è semplicemente un lavoro teatrale sulla rottura coniugale e sulla maternità, bensì un’intensa analisi psicologica dell’animo degli esseri umani, che, indipendentemente dal loro sesso, possono cadere in uno stato di eccitazione tale da uccidere le persone che amano.

Il pubblico teatrale delle Dionisie del 431 a.C. aveva ben chiari in mente i problemi rappresentati dai Corinzi. Alcune controverse operazioni militari condotte da Atene avevano fatto infuriare altre città-stato greche, tra cui Corinto. Nel 432 a.C. gli Spartani convocarono una riunione della Lega del Peloponneso per dare ascolto alle rimostranze contro Atene. In realtà, gli Spartani dichiararono guerra, votando a favore della mozione secondo cui gli Ateniesi avevano rotto i termini della fragile pace tra le due potenze. In effetti, un numero considerevole di rematori e opliti ateniesi era già impegnato in un lungo assedio della colonia corinzia di Potidea, nel Nord della Grecia, dove Socrate, lottando per la sua città, riuscì a salvare il discepolo Alcibiade. In ogni caso, la vita ad Atene stava per cambiare in

peggio. Subito dopo la conclusione delle Dionisie, i Tebani invasero la città di Platea, distante appena una dozzina di chilometri da Tebe ma alleata di Atene. La vicenda di Platea si concluse con una risicata vittoria ateniese, in cui i cittadini fecero però giustizia sommaria uccidendo 180 uomini e dando così inizio alle atrocità e alle selvagge rappresaglie che avrebbero funestato l'intera Guerra del Peloponneso.

Poco dopo, il re spartano Archidamo II iniziò l'invasione dell'Attica e ne occupò tutti i terreni agricoli. Anche se le incursioni degli Spartani durarono solo poche settimane, la minaccia che essi rappresentavano fu sufficiente a convincere molti degli Ateniesi delle aree rurali a seguire la politica sostenuta da Pericle e a trasferirsi con le famiglie e perfino i mobili di legno dalle loro fattorie ancestrali all'interno delle lunghe mura che si estendevano dalla città fino al porto del Pireo. Essi evacuarono il loro bestiame su isole amiche. Il fatto di essere strappati alle loro antiche radici e trovarsi rinchiusi nelle mura della città causò gravi problemi emotivi agli Ateniesi così amanti della libertà, che da secoli coltivavano le vaste pianure dell'Attica. Molti rifugiati furono costretti a crearsi un'angusta abitazione temporanea nelle torrette delle mura.

Verso metà estate, gli Spartani stavano ormai devastando i terreni di Acarne, a pochi chilometri da Atene. A quel punto, gli Ateniesi furono obbligati a reagire. I più giovani iniziarono a farsi smaniosi e intolleranti nei confronti della politica di Pericle, che puntava a mantenere la popolazione al sicuro dentro le mura della città. Gli Ateniesi mandarono le loro flotte di vedetta attorno al Peloponneso e di guardia all'isola di Eubea, cercando alleanze con i governanti della Tracia e della Macedonia. Nella tarda estate, dopo che gli Spartani erano tornati in patria per svernare, Pericle condusse finalmente una forza consistente nel territorio di Megara. Negli Ateniesi, la fiducia in se stessi non era mai stata così alta. A quanto riferisce Tucidide:

E così questa fu la più grande quantità di truppe ateniesi che fosse mai riunita insieme, quando la città era al sommo delle sue forze e non era ancora stata afflitta dall'epidemia. Gli Ateniesi stessi non comprendevano meno di diecimila opliti (e oltre a questi ne avevano tremila a Potidea), e i meteci che presero parte nell'invasione non erano meno di tremila opliti, e inoltre c'era la massa di truppe leggere, che non erano poche ¹².

La gloria di Pericle viveva allora il suo ultimo inverno. Venne scelto per

pronunciare l'annuale orazione funebre per i caduti in guerra, e per tre giorni, in un padiglione appositamente costruito, amici e parenti diedero l'estremo saluto alle spoglie dei loro cari. Il corteo funebre era formato dalle prefiche, tra cui le donne che accompagnavano le bare di legno di cipresso, una per ciascuna delle tribú, oltre a una bara vuota per i soldati dispersi in azione. Il corteo si snodò verso il sepolcro pubblico nella necropoli del Ceramico, dove Pericle, salito su una pedana, pronunciò il discorso piú pregnante della storia dell'Occidente: il suo elogio dei valori democratici e dell'amore per la libertà, per i quali quell'anno di guerra aveva richiesto il sacrificio di cosí tante vite, plasmò dopo di allora innumerevoli discorsi di eminenti statisti, compresa l'orazione di Abramo Lincoln a Gettysburg:

Abbiamo un sistema di governo che non emula le leggi dei vicini; ma siamo noi stessi un modello piuttosto che gli imitatori di altri. E quanto al nome, per il fatto che non si amministra lo stato nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza, si chiama democrazia: secondo le leggi, vi è per tutti l'eguaglianza per ciò che riguarda gli interessi privati; e quanto alla considerazione di cui si gode, ciascuno è preferito per le cariche pubbliche a seconda del campo nel quale si distingue, e non per la classe da cui proviene piú che per il merito; d'altra parte, quanto alla povertà, se uno è in grado di fare del bene alla città, non è impedito dall'oscurità della sua condizione sociale ¹³.

L'orgoglio degli Ateniesi per il loro valore, la loro città e il loro impero era tuttavia in procinto di affrontare la sfida piú grande della sua storia. La primavera seguente, quando gli Spartani ripresero l'invasione dell'Attica, gli Ateniesi cominciarono a morire per una terribile epidemia il cui contagio era iniziato dai rifornimenti idrici e si era aggravato a causa degli spazi angusti in cui erano stati confinati entro le mura della città. Né i medici né le preghiere agli dèi riuscivano ad alleviare la situazione. Durante la peste morirono anche Pericle e i suoi due figli legittimi. Tucidide, che fu tra i pochi a contrarre il morbo e tuttavia sopravvivere, offre un'agghiacciante descrizione dei sintomi:

Senza nessuna causa apparente, mentre erano sani improvvisamente venivano presi da violente vampate di calore alla testa e da arrossamenti e infiammazioni agli occhi, e tra le parti interne la faringe e la lingua erano subito sanguinolente ed emettevano un alito insolito e fetido. Poi, dopo questi sintomi, sopravveniva lo starnuto e la raucedine, e dopo

non molto tempo il male scendeva nel petto, ed era accompagnato da una forte tosse. E quando si fissava nello stomaco, lo sconvolgeva, e ne risultavano vomiti di bile di tutti i generi nominati dai medici, e questi erano accompagnati da una grande sofferenza. Alla maggior parte dei malati vennero conati di vomito che non avevano esito, ma producevano violente convulsioni: per alcuni ciò si verificò dopo che i sintomi precedenti erano diminuiti, per altri invece dopo che era trascorso molto tempo. Esternamente il corpo non era troppo caldo a toccarlo, né era pallido, ma rossastro, livido e con eruzioni di piccole pustole e di ulcere. L'interno invece bruciava in modo tale che i malati non sopportavano di essere coperti da vesti o tele di lino leggerissime, né sopportavano altro che essere nudi; e ciò che avrebbero fatto con il più gran piacere sarebbe stato gettarsi nell'acqua fredda: questo in realtà lo fecero molti dei malati trascurati, che si precipitavano alle cisterne in preda a una sete inestinguibile; eppure il bere di più o di meno non faceva differenza. E la difficoltà di riposare e l'insonnia li affliggevano continuamente ¹⁴.

A corredare la descrizione scientifica di Tucidide vi era l'informazione che egli stesso aveva sperimentato quelle sofferenze, ma questo non la rendeva certo meno lucida. Sappiamo quali furono le sofferenze provocate dalla peste nella calura della successiva estate ateniese perché Tucidide espose quegli eventi nella seconda grande opera di storia della Grecia antica, ovvero il suo lavoro analitico *Storia della Guerra del Peloponneso*. Egli era pienamente consapevole del modello offerto da Erodoto nella stesura di una storia unitaria di una guerra, benché il suo atteggiamento verso la storia in sé fosse diverso. Parecchi anni dopo la peste, Tucidide stesso prese parte alle ostilità in veste di generale e scrisse probabilmente gran parte del suo libro durante il suo ritiro in Tracia, dove era stato esiliato nel 424 a.C. Poi, nel 411, qualcosa accadde allo storico, e il suo racconto si interrompe.

Tucidide ricerca nella storia cause e conseguenze, anche se il suo lascito più grande sta nell'atmosfera tragica della sua opera. Egli riferisce senza riserve le atrocità che gli uomini di entrambi gli schieramenti in guerra furono capaci di commettere, così come non ha reticenze riguardo alla *Realpolitik* dell'epoca: egli ci informa infatti con assoluto candore che le città-stato greche erano da sempre motivate da opportunismo e interessi particolari; non ha dubbi circa il fatto che gli stati ricchi e potenti vogliono restare tali, ricchi e potenti; egli affronta con franchezza il fatto che gli esseri umani possono farsi reciprocamente cose terribili non appena, per risorse ormai scarse, la

concorrenza si fa insostenibile. Questa sua franchezza è tra i motivi per cui Nietzsche lo ammirava tanto:

Dalla deplorabile tendenza ad abbellire i Greci e a idealizzarli, quella che il giovane «educato sui classici» si porta nella vita come premio del suo ammaestramento ginnasiale; niente cura così radicalmente come Tucidide [...] Tucidide come la grande somma, l'ultima rivelazione di quel forte, rigoroso, duro senso dei fatti che era nell'istinto dell'Elleno più antico¹⁵.

Nel suo realismo pragmatico, Tucidide fu altresì in grado di ritrarre la sofferenza meglio di qualsiasi poeta. Ciò che rende la sua opera così tragica, facendola sembrare al tempo stesso così misteriosamente moderna, è la tenacia con cui egli ribadisce che le azioni dell'uomo devono essere spiegate dalla psicologia e dalla natura umana, dalla «cosa umana» – quel principio da lui chiamato *tò anthrópinon* – e non da cause soprannaturali. In Tucidide, gli esseri umani sono talora motivati dalla paura o dall'amore per gli dèi, oppure dalla fede nella divinazione, mentre egli accetta unicamente spiegazioni razionali per gli eventi storici. Egli è attento a produrre prove, che sottopone a un esame approfondito. In Tucidide, l'Illuminismo greco del VI e V secolo trovò il suo culmine e il suo portavoce storicamente più influente.

Dopo la morte di Pericle, durante gli ultimi venticinque anni del V secolo, sugli Ateniesi si abbattono catastrofi che portarono alla loro sconfitta da parte degli Spartani, alla perdita temporanea della democrazia e alla perdita permanente della maggior parte del loro impero. Come vedremo, esse causarono altresì un terribile spreco di risorse umane, dal momento che tra il 411 e l'esecuzione di Socrate nel 399 centinaia dei migliori Ateniesi furono messi a morte nel fiore degli anni dai loro concittadini. Una volta recuperate le forze dopo la peste, gli Ateniesi radunarono un nuovo esercito e, guidati dal popolare generale Cleone, nel 425 a.C. ebbero la meglio nella battaglia di Sfacteria. Gli Spartani, in compenso, diedero loro filo da torcere in Tracia e sette anni più tardi riportarono una brillante vittoria su Atene e i suoi alleati peloponnesiaci, per lo più Argivi, nella grande battaglia di Mantinea, nel Peloponneso centrale. Gli Spartani persero trecento uomini; quelli che combattevano con Atene più di un migliaio. La fine delle ambizioni imperiali

nel Peloponneso determinò la decisione degli Ateniesi di volgere lo sguardo piú a ovest e tentare di conquistare la Sicilia. Il dominio sull'isola sarebbe stato un colpo straordinario: gli Ateniesi ambivano da sempre all'egemonia, in parte perché la Sicilia era prevalentemente dorica, e perciò incline a sostenere Sparta, ma erano soprattutto i ricchi terreni agricoli e la vita culturale dell'isola, in particolare nella sua città piú grande, Siracusa, che rendevano attraente la conquista.

Tragicamente per gli Ateniesi, il loro piano di egemonizzare la Sicilia si concluse con una completa sconfitta nel 413 a.C. Dapprima si era pensato che a guidare la spedizione sarebbe stato Alcibiade, il discepolo di Socrate, che tuttavia, dopo essere rimasto coinvolto in scandalose azioni vandaliche contro alcune statue di Ermes, disertò in favore di Sparta. I comandanti ateniesi commisero poi altri errori fatali. In Sicilia morirono decine di migliaia di opliti e rematori ateniesi e alleati, e i loro comandanti furono giustiziati. Gli ultimi settemila prigionieri impazzirono per la sete nelle cave di pietra nei pressi di Siracusa, e quasi tutti perirono di fame e malattie. Come riferisce Tucidide:

Questa impresa risultò la piú grande di quelle della guerra, e, secondo me, delle imprese greche di cui abbiamo conoscenza per tradizione, la piú splendida per i vincitori e la piú sfortunata per quelli che furono distrutti: furono vinti da tutte le parti e in tutti i modi, e nessuna delle loro disgrazie fu di poco conto sotto nessun aspetto: con uno sfacelo completo, come si dice, furono distrutte la fanteria, le navi; nulla che non fosse distrutto; e pochi, dei molti, tornarono in patria. Questi furono i fatti avvenuti in Sicilia ¹⁶.

L'annientamento di quasi tutta la popolazione maschile in età da combattimento fece seriamente vacillare la società ateniese. Due anni piú tardi, il regime democratico fu rovesciato da un violento colpo di stato oligarchico, da cui sorse un governo di soli quattrocento uomini. Esso fu ben presto depresso e le redini del potere passarono a un numero ben piú grande di cittadini – ben cinquemila –, prima che la democrazia fosse reintrodotta nel 410 a.C., in un'atmosfera di grande amarezza, polemiche ed esecuzioni capitali.

A quel punto, gli Ateniesi iniziarono la danza della morte destinata a concludersi con la loro resa agli Spartani nel 404 a.C. Il centro nevralgico della guerra si era spostato nell'Egeo orientale, dove, in una serie di scontri

navali, Atene subí una sequela di umilianti sconfitte; anche la sua inaspettata vittoria nella battaglia delle Arginuse nel 406 a.C. fu funestata da pesanti perdite. Gli equipaggi delle tante triremi ateniesi colate a picco non furono salvati e annegarono. Gli Ateniesi, ormai in condizioni disperate, giustiziarono sommariamente sei degli otto generali: la legalità di quelle esecuzioni era perlomeno discutibile, nella migliore delle ipotesi, e riuscí a demoralizzare anche i democratici piú ferventi, fornendo nel contempo agli avversari la prova che la democrazia era semplicemente il governo della marmaglia. Tale percezione si acuí ulteriormente a causa del comportamento imprevedibile dei cittadini ateniesi che, trovandosi piú che mai a corto di manodopera ma dimostrandosi sempre pieni di risorse e aperti alle soluzioni piú radicali, pensarono bene di conferire la cittadinanza a tutti gli schiavi che avevano partecipato alle battaglie come rematori. Nel 405 a.C., Atene fu sconfitta nell'ennesimo scontro navale, e la Guerra del Peloponneso si concluse. Il regime filospartano dei Trenta Tiranni, tra i quali il feroce e pervicace Crizia, durò poco piú di un anno, fino a quando gli Ateniesi esiliati riuscirono a tornare in patria e a restaurare la democrazia nel 403 a.C. Atene conservò la propria indipendenza fino al 338 a.C., ma non recuperò mai il benessere e la potenza imperiale di cui aveva goduto sotto Pericle.

I tre Ateniesi di maggior spicco che vissero nell'ultimo decennio del v secolo e nelle prime decadi del iv, e dai quali dipende la nostra conoscenza degli eventi di quegli anni, sono tutti collegati con il filosofo Socrate. Uno è il drammaturgo comico Aristofane, affascinato dalle idee di Socrate e membro dello stesso ambiente sociale; gli altri due, Platone e il soldato e storico Senofonte, erano stati entrambi discepoli di Socrate. Le esperienze vissute dal filosofo tra il 411 e la sua morte nel 399 a.C. rivelano i successivi momenti di emergenza vissuti dagli Ateniesi in quegli anni. Le risposte di Socrate alla crisi mostrano in che misura la sua presenza, la sua condotta e il suo giudizio sugli affari pubblici misero alla prova i limiti stessi degli ideali dell'*anóixis* – l'apertura mentale e la libertà di opinione ed espressione dei democratici ateniesi.

Socrate proveniva dalla famiglia di uno scalpellino, di classe media, ed era nato nel periodo di massimo splendore dell'espansionismo imperiale ateniese. Era un leale cittadino di Atene e un eccellente soldato, che tra gli anni Trenta

e Venti del v secolo si distinse per il proprio valore in diverse battaglie. A quell'epoca era diventato anche un naturalista e filosofo, ma negli anni della maturità abbandonò l'interesse per la fisica e la cosmologia per dedicarsi soltanto alla filosofia. Ai discepoli non chiedeva mai denaro in cambio dei suoi insegnamenti. Aristofane, di oltre vent'anni più giovane di Socrate, rimase affascinato dalle sue idee, su cui scrisse un'intera commedia, *Le nuvole*, rappresentata per la prima volta nel 423 a.C. Anche se Socrate dichiarò in seguito che gli attacchi espressi contro di lui nella commedia erano stati determinanti nel fomentare negli Ateniesi i pregiudizi nei suoi confronti, la critica di Aristofane al filosofo risulta assolutamente morbida in confronto agli attacchi lanciati dal commediografo contro politici e generali. Aristofane appare altresì come ospite nel *Simposio* di Platone, in cui pronuncia un bellissimo discorso ed è uno degli ultimi due commensali a rimanere sveglio mentre Socrate parla. Risulta dunque piuttosto chiaramente che Platone riconosceva pienamente le doti intellettuali di Aristofane; dopo tutto, entrambi utilizzavano la letteratura umoristica sotto forma di dialogo per spronare alla riflessione intellettuale.

Aristofane condivideva di certo le obiezioni di Socrate alle posizioni estreme assunte dagli ultrademocratici. Nella sua più bella opera teatrale, *Gli uccelli* (414 a.C.), egli offre un quadro satirico dell'idea che la salvezza risieda nella creazione di nuove comunità in colonie lontane – forse una critica all'intera spedizione militare in Sicilia, che aveva avuto da poco inizio. Il numero dei caduti nel disastro siracusano del 413 fa da sfondo allo sciopero del sesso dichiarato dalle donne e all'occupazione dell'Acropoli in *Lisistrata* (411 a.C.), anche se nelle *Donne alle Tesmoforie*, scritta nello stesso anno, l'autore evita l'argomento politico, forse per riflesso della tensione che si avvertiva ad Atene. L'interesse di Aristofane per Socrate si protrasse anche dopo la morte del filosofo. Nella sua commedia *Le donne al parlamento*, composta attorno al 392 a.C., Aristofane mette in satira le idee discusse nell'Accademia di Platone, ma legate originariamente a Socrate, tra cui la condivisione comunitaria della proprietà e l'emancipazione delle donne, almeno di quelle istruite.

Inevitabilmente, Socrate irritò molti uomini pubblici. Come teorico politico di larghe vedute non dava per scontato che la democrazia fosse indiscutibilmente la migliore forma di governo, né nascondeva molti

commenti positivi sui diversi sistemi adottati a Sparta, Creta e perfino in alcuni paesi barbari. Nell'Atene democratica, nonostante tutta la sua presunta tolleranza per il libero scambio di opinioni, essere percepito come una persona che criticava – anche indirettamente – la democrazia significava andare pericolosamente controcorrente. Fino al 406 a.C., del resto, quando Socrate faceva parte dell'Assemblea, il filosofo non corse maggiori pericoli di altri Ateniesi di spicco. Il 406 era stato l'anno della battaglia navale delle Arginuse, in cui centinaia di Ateniesi erano morti in mare, abbandonati dai generali che, a loro discolpa, sostennero che le condizioni del mare avevano reso impossibili le operazioni di salvataggio. In quel frangente, a Socrate accadde di presiedere la commissione a cui era stato affidato l'incarico – con una direttiva peraltro incostituzionale – di perseguire in massa i sei comandanti della flotta. Socrate rifiutò per principio di permettere che la proposta fosse approvata e affrontò le minacce al suo indirizzo. Non appena egli lasciò la carica alla commissione, i generali furono processati e giustiziati sommariamente.

Le ripercussioni della battaglia delle Arginuse trovano un riflesso nella commedia di Aristofane *Le rane*, scritta l'anno seguente. Gli Ateniesi, improvvisamente a corto di forza lavoro, avevano chiesto agli schiavi di mettersi ai remi durante lo scontro delle Arginuse, promettendo loro che avrebbero così guadagnato la libertà. Di conseguenza, la cittadinanza ateniese assistette all'ingresso di un gran numero di schiavi appena liberati – provvedimento che viene appunto elogiato nelle *Rane* di Aristofane. Il commediografo, tuttavia, non risparmia al governo democratico la propria protesta per il fatto di non avere ancora riabilitato molti degli uomini associati al colpo di stato oligarchico del 411. Nella commedia, è il coro a rivolgere al pubblico l'appello affinché a tutti gli oligarchi in esilio sia permesso fare ritorno. Agli spettatori la richiesta non sfuggì di certo, tanto che gli esuli furono effettivamente riammessi in territorio ateniese. Il risultato – del resto abbastanza prevedibile – fu la nascita del regime filospartano dei Trenta Tiranni. La tendenza ateniese ad accogliere tutti, portata alle sue estreme conseguenze, finì per distruggere completamente la democrazia. Aristofane, legato a doppio filo alla Costituzione democratica, a cui doveva il suo diritto di scrivere anche pungenti satire politiche, avrebbe dovuto pensarci due volte.

Socrate fu sospettato di avere rapporti troppo amichevoli con i Trenta Tiranni, anche se è noto che si rifiutò di consegnare loro il politico ateniese

Leone di Salamina, sul quale pendeva una condanna a morte. Restaurata la democrazia, il filosofo venne preso di mira dai suoi nemici politici, né fu certo d'aiuto il fatto che il suo nome potesse essere associato a quello di Crizia, il piú odiato fra i tiranni nonché parente del suo allievo piú brillante: Platone. Socrate non pensò neppure di salvaguardarsi evitando l'insistenza impenitente con cui poneva ai suoi concittadini domande imbarazzanti, umiliando spesso pubblicamente ambiziosi uomini di governo. Da tutto ciò conseguí il procedimento penale contro il filosofo, accusato di voler «introdurre nuovi dèi» e sovvertire la gioventú di Atene. Fu condannato a morte con la cicuta. Una democrazia piú salda si sarebbe certamente rivelata piú tollerante nei suoi confronti.

Tra i piú fervidi sostenitori di Socrate vi erano parecchi giovani della buona societá ateniese che si opponevano alla democrazia, alcuni dei quali furono effettivamente coinvolti nei colpi di mano che avevano temporaneamente rovesciato il governo democratico nel 411 e nel 404 a.C. Uno dei membri di questo gruppo di studenti di Socrate era Senofonte, le cui opinioni politiche erano chiaramente antidemocratiche ma che ebbe la fortuna di sopravvivere alle varie epurazioni. Le sue *Elleniche* riprendono il racconto della Guerra del Peloponneso dal 411 a.C., cioè dal punto in cui si era interrotto il testo di Tucidide. Come Platone, Senofonte lasciò alcuni dialoghi socratici ambientati durante la vita di Socrate, concentrandosi però su questioni pratiche ed etiche piuttosto che sui problemi filosofici piú astrusi. Come vedremo nel prossimo capitolo, Senofonte, al pari di Crizia e di alcuni altri antidemocratici ateniesi, era un ammiratore della Costituzione spartana, tanto che, quando si vide costretto a lasciare Atene a causa delle sue frequentazioni politiche, si trasferí a Sparta.

Anche Platone, l'altro brillante allievo di Socrate, lasciò Atene allorché il suo maestro fu messo a morte. Non appena tornò però a riaffermarsi l'apertura mentale della democrazia, fece ritorno ad Atene, dove presto fondò la sua Accademia. Nei dialoghi di Platone vennero a intrecciarsi tutti i diversi filoni che davano vita all'Atene democratica, una città innovativa, ibrida e variegata. Dal momento che Socrate non lasciò alcuno scritto, non potremo mai sapere quanto il Socrate platonico, come pure il Socrate di Senofonte, debba all'allievo piuttosto che a Socrate stesso.

Platone era nato in una ricca famiglia, cosa che gli assicurò il tempo libero per concentrarsi sulla formazione del corpo e della mente. Prima di entrare

nella cerchia di Socrate, aveva studiato con Cratilo, un filosofo della scuola eraclitea. Platone vantava antenati illustri in entrambi i rami del suo albero genealogico e volle rendere omaggio ad alcuni dei suoi parenti introducendoli nei suoi dialoghi: i fratelli Glauco e Adimanto nella *Repubblica*; lo zio materno Carmide, convinto antidemocratico, e il tiranno Crizia, suo prozio, in altri dialoghi. Anche se nelle sue opere Platone non si ritrae come uno degli interlocutori, egli viene nominato come uno dei seguaci piú devoti di Socrate, coinvolto tra l'altro nel disperato tentativo di raccogliere dei fondi da offrire come sanzione in cambio della vita del maestro. Molte delle domande poste da Platone erano già state formulate da pensatori precedenti o contemporanei a Socrate. Alcuni dei filosofi le cui idee sono discusse e analizzate dagli interlocutori dei dialoghi sono ateniesi (per esempio il matematico Teeteto), benché Platone rappresenti ripetutamente il cosmopolitismo di Socrate facendolo incontrare con intellettuali di altre città e regioni, tra cui il retore Gorgia di Leontini, in Sicilia, e lo straordinario teorico politico Protagora di Abdera.

Dedicando particolari dialoghi a domande specifiche su una vasta gamma di campi di indagine, Platone ci ha fornito i fondamenti testuali canonici per i principali rami della ricerca filosofica. Nel suo *Teeteto*, per esempio, egli indaga la natura della conoscenza, mentre nella metafisica del *Fedone* definisce le «forme» ideali che a suo giudizio costituiscono la realtà ultima. Sono giunti fino a noi piú di trenta dialoghi platonici, che affrontano senza giri di parole il problema di che cosa sia in realtà la filosofia; essi dibattono senza timori i grandi quesiti posti dagli antichi Greci, che sono ancora oggi alla base delle principali branche della filosofia occidentale: ontologia e metafisica; epistemologia; etica e teoria politica. Grazie a Platone, ebbero i loro testi fondamentali anche altri campi di indagine filosofica, oltre ai tre rami principali che abbiamo citato: per esempio la critica letteraria e l'estetica nello *Ione* e nella *Repubblica*.

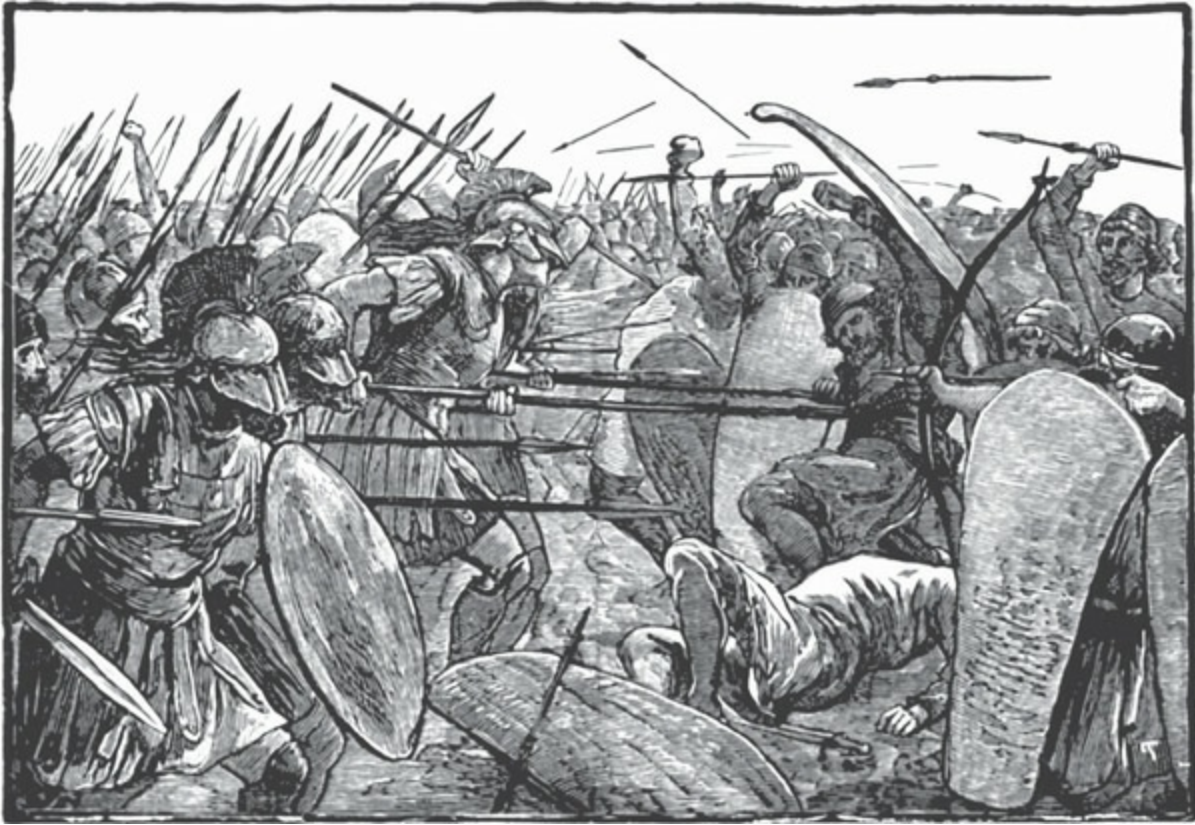
Eppure, nelle sue grandi linee, oggi il nucleo fondamentale delle dottrine platoniche troverebbe pochi sostenitori. La filosofia platonica è idealista in quanto nega il primato del mondo materiale, fisicamente afferrabile dai sensi, e afferma che l'autentica realtà esiste in un regno immateriale denominato mondo delle «forme» o delle «idee». Materialisti come Democrito ed epicurei erano in disaccordo, sostenendo invece che il mondo materiale era un *prerequisito* del pensiero. Oggi, mettiamo in discussione la legittimità di una

divisione tanto rigida tra il mondo del corpo e il mondo della mente, per non parlare dell'idea che il mondo delle forme sia superiore. Anche lo studio di Platone circa le basi della conoscenza, benché esponga brillantemente il modo in cui la verità viene storpiata dalla retorica, risulta compromesso dalla sua ipotesi che la realtà non può essere compresa con quella che noi chiameremmo osservazione scientifica, e non è escluso che tale visione non appartenesse nemmeno a Socrate: nella sua *Metafisica*, Aristotele lascia intendere che le *forme* di Socrate possono in effetti essere scoperte attraverso l'indagine del mondo naturale, mentre Platone *diverge* da Socrate quando asserisce che le forme sono assolutamente al di là della capacità cognitiva dell'essere umano. La filosofia politica di Platone, del resto, nonostante i principî egualitari che egli ritiene vadano adottati all'interno della esclusiva comunità di «guardiani» della sua repubblica ideale, risulta inesorabilmente elitaria. Le idee platoniche sull'arte e la letteratura portano inevitabilmente a una rigorosa censura di stato condotta da oligarchi illuminati.

Perché, dunque, Platone è ancora così importante? In primo luogo, i suoi dialoghi sono ambientati nel mondo esoterico delle conversazioni elitarie che avvenivano per lo più nelle case private di cittadini privilegiati durante un periodo in cui la democrazia era sulla difensiva. In secondo luogo, egli ci offre affascinanti ritratti di imponenti figure intellettuali, tra cui Protagora, le cui opere sarebbero altrimenti quasi completamente perdute. In terzo luogo, egli fu uno scrittore brillante e innovativo, la cui produzione costituisce un *tour de force* letterario, accessibile anche al lettore che abbia scarso interesse per la filosofia in sé. Pur riciclando talora idee già delineate in precedenza da altri, i bellissimi testi di Platone hanno offerto al nostro immaginario collettivo alcuni contenuti di mirabile bellezza. I dialoghi *Timeo* e *Crizia* ci hanno fatto conoscere la leggendaria città perduta di Poseidone, Atlantide, sommersa a una profondità insondabile vicino alle Colonne d'Eracle. Il *Fedro* ci ha regalato l'immagine dell'anima come un auriga che cerca di dirigere i suoi due cavalli alati verso l'illuminazione, mentre uno di loro, quello irrazionale, resiste a ogni controllo. Nella *Repubblica* di Platone troviamo l'allegoria della caverna delle ombre, per illustrare quanto sia difficile per gli esseri umani comprendere il mondo che li circonda: i limiti della percezione sensoriale umana sono tali che siamo come prigionieri incatenati in una caverna, in grado di vedere le ombre proiettate su un muro

vuoto da un fuoco alle nostre spalle, ma non le *reali* entità che producono quelle ombre.

Il lascito piú importante di Platone, tuttavia, è la composizione di un ragionamento filosofico in forma di dialogo aperto a varie interpretazioni. Tale struttura dialogica costringe i lettori a reagire, a essere d'accordo o in disaccordo con Socrate, a riflettere sui problemi in sé. I testi di Platone dimostrano nella pratica che il pensiero e l'argomentazione sono un processo dialettico: le persone in disaccordo possono fare progressi verso la comprensione delle reciproche posizioni se non chiudono il loro dialogo ma lo continuano a tempo indeterminato. Il dialogo socratico, così come ci è tramandato dall'ateniese Platone, ha esercitato un'influenza incalcolabile, non solo sui metodi di insegnamento, ma sulla teoria e sulla pratica della democrazia.



La fanteria spartana affronta i Persiani nella battaglia di Platea, incisione del XIX secolo.

Capitolo sesto

L'imperscrutabile Sparta

L'immagine del re Leonida e dei suoi trecento guerrieri che si immolano per la patria nella battaglia delle Termopili, le cosiddette «Porte calde» per via delle numerose sorgenti di acqua termale, corrisponde alla visione di Sparta che ha attraversato i secoli giungendo fino a noi. Alla fine dell'estate del 480 a.C. Serse, Gran Re di Persia, attraversò verso sud il paese marciando con il suo enorme esercito e incontrando scarsa resistenza. Secondo Erodoto, nella cui memoria quei fatti erano ancora vivi, Leonida aveva deciso di incontrare Serse alle Termopili perché indignato dall'accusa che gli Spartani intendessero schierarsi segretamente con i Persiani e perché voleva verificare quanto fossero determinate ad affrontare l'invasore le altre città-stato greche. È anche possibile che attendesse rinforzi da Sparta prima di entrare in battaglia. Anche se ai suoi trecento Spartani davano effettivamente manforte quasi altri settemila Greci, le loro forze erano ancora di gran lunga inferiori numericamente. Leonida aveva nervi d'acciaio e aveva temporeggiato per giorni e giorni, nella speranza di innervosire gli invasori. Il suo oplita più coraggioso, Dienekes, ricorreva al mordace umorismo spartano per tenere alto il morale dei Greci: quando si era diffusa la voce che i Persiani avevano un tale numero di arcieri che le loro frecce avrebbero oscurato il sole, Dienekes aveva risposto semplicemente: «Meglio, combatteremo la nostra battaglia all'ombra!» Ci vollero trentasei ore di violenti combattimenti prima che i Persiani riuscissero a spazzare via Leonida e Dienekes, insieme con quasi tutta la loro retroguardia, lo zoccolo duro degli opliti spartani.

Nell'immagine dei guerrieri di Sparta che si abbandonano a un acre umorismo di fronte alla morte è racchiuso il paradosso di questa strana città-stato. Tra gli antichi Greci, gli Spartani erano i più militarizzati e brutali e, al tempo stesso, anche i più famosi per il loro spirito. In effetti, Sparta era una delle due uniche città-stato dell'antica Grecia note per aver eretto un tempio

speciale in cui adorare Gelos, il dio della risata. Uno dei nomi del loro territorio d'origine nel Peloponneso era Laconia, o Lacedemone, ed era per questo che sui loro scudi compariva la lettera L (lambda), anziché la lettera S di Sparta. Da Laconia deriva altresì il nostro termine «laconico», comparso per la prima volta nella lingua inglese [e italiana] alla fine del XVI secolo. Plutarco (46-120 d.C.) raccolse per esempio gli *Apophthegmata Laconica*, ovvero detti e massime degli Spartani (e delle donne spartane), che circolarono in numerose traduzioni. I detti spartani sono tuttora studiati da coloro che scrivono discorsi per altri e dai cabarettisti come esempi fondamentali di battute stringate che mettono a tacere all'istante anche gli interlocutori più verbosi: «Figlio mio, torna o con questo o sopra questo», dice la madre spartana al figlio che parte per la guerra, mentre gli porge lo scudo *con cui* tornerà vivo dalla battaglia o *su cui* verrà adagiato se morirà in combattimento; «Vieni a prenderle!», risponde Leonida a Serse re dei Persiani che intima agli Spartani di consegnare le armi¹. Nell'*Iliade*, il modo di parlare di Menelao è descritto dal troiano Antenore che lo ha incontrato: «Con scioltezza parlava; | poche cose ma molto sonoro, poi che non era prolisso»². I re spartani, a quanto sembra, erano già ritenuti uomini di poche parole nell'VIII secolo, quando era stata composta l'*Iliade*.

Eppure, non c'è umorismo lugubre e macabro che possa spiegare perché Leonida condusse gli Spartani alla sconfitta quasi certa delle Termopili, uno stretto passaggio sulla costa orientale della Grecia centrale, con impenetrabili montagne verso l'interno. Erodoto ritiene che Leonida volesse conquistare gloria immortale per gli Spartani, ma che stesse anche obbedendo all'oracolo ricevuto dagli Spartani a Delfi. La Pizia, infatti, li aveva avvertiti che o i barbari avrebbero conquistato Sparta o un re avrebbe dovuto morire. Leonida, che aveva già superato i cinquant'anni di età, prese con sé solo Spartani che avevano generato figli ancora viventi. A ben vedere, dunque, sembra la decisione di un uomo che non aveva grandi speranze di un loro possibile ritorno. La ragione per cui Leonida scelse di andare incontro a morte certa è un argomento che è stato molto dibattuto, anche se si è trascurato un elemento: Leonida, come tutti gli Spartani, era sinceramente convinto di discendere direttamente da Eracle. Una delle canzoni patriottiche intonate dagli Spartani in marcia ribadiva quel nobile lignaggio: «Su via, poiché nipoti voi siete d'Ercole invito, | fate cuor: non ha Giove da voi distolto gli occhi»³.

La montagna che sovrasta il passo delle Termopili è il Monte Eta, sulla cui sommità lo stesso Eracle aveva eretto la propria pira funebre dopo essere stato avvelenato e si era poi unito al consesso degli dèi. Accettando lo scontro con l'esercito persiano, Leonida e gli altri opliti spartani piú esperti si stavano unendo spiritualmente al loro progenitore piú illustre. Non avrebbero potuto scegliere un posto piú propizio per morire.

Ammirati da Machiavelli, Samuel Adams e Adolf Hitler e trasformati in eroi cinematografici dal blockbuster hollywoodiano *300*, quegli uomini dal sorriso sardonico, autoritari ma egualitari, appartenenti alla classe dominante di Sparta, esercitarono un ascendente ben piú duraturo di quello della maggior parte dei Greci. Con tutto ciò, sono quelli di cui sappiamo meno, o meglio, sono quelli di cui sappiamo pochissimo *direttamente*. Mentre drammaturghi, storici e filosofi ateniesi si rivolgono a noi candidamente nei loro scritti, le voci spartane che ci parlano senza mediazioni sono rare. L'ascendente di cui parlavo è stato esercitato molto meno dai veri Spartani storici che non dalla loro *immagine* quasi mitica di soldati imbattibili, rozzi nelle loro abitudini, di poche parole e dotati di un umorismo pungente. In età classica, questa stessa immagine era già in circolazione in tutta la Grecia.

Per un lettore moderno, il modo piú veloce per cogliere i contorni del mito spartano, cosí come esso si diffuse nell'antichità e fu poi di ispirazione per gli uomini del Rinascimento, è quello di leggere nelle *Vite parallele* di Plutarco l'appassionante biografia di Licurgo, il primo legislatore spartano. Tale lettura, ahimè, non potrà tuttavia rivelarci fino a che punto il racconto mirabolante di Plutarco si basi su fatti reali. Questi, che non era nemmeno originario del Peloponneso, visse e operò a secoli di distanza dalla supremazia di Sparta, in un'epoca piú pacifica, in cui la Sparta dell'età classica era ormai ridotta a un nostalgico parco a tema per turisti romani. Del resto, è lo stesso Plutarco ad ammettere che in realtà nulla si sa di Licurgo. Possiamo dunque domandarci se non furono gli stessi Spartani a contribuire alla loro immagine chimerica, e se lo fecero deliberatamente o inconsciamente. Posto poi che si voglia analizzare con la massima cura quell'immagine, riusciremo davvero ad avvicinarci alla verità storica?

Il problema piú grave, oltre a quello creato dal silenzio quasi totale da parte spartana, è che alla fine del v secolo il nome di Sparta veniva usato da filosofi di origine non spartana nei dibattiti sul sistema politico ideale, e tra

questi pensatori vi fu certamente Senofonte, a suo tempo discepolo di Socrate. L'aristocratico ateniese passò nelle file degli Spartani dopo aver combattuto al loro fianco nella spedizione asiatica dei Diecimila (con la successiva ritirata che egli documentò nella sua *Anabasi*). Benché nella spiegazione della stabilità del sistema spartano offerta da Senofonte nella sua *Costituzione degli Spartani* non manchino toni adulatori, il testo riflette probabilmente l'immagine che gli stessi Spartani coltivavano di se stessi e, in tal senso, può contenere informazioni precise, come nell'*Agesilao*:

[...] la città non ha mai cercato di esautorare i re perché invidiosa del loro primato e i re non hanno mai aspirato a condizioni migliori di quelle alle quali hanno ricevuto il potere. E infatti non risulta che alcun altro governo – democratico, oligarchico, tirannico o monarchico che fosse – si sia perpetuato sempre intatto nel tempo: solo questa monarchia si conserva ininterrottamente (I, 4)⁴.

Sparta ricorre nel pensiero utopistico come esempio filosofico di stato, secondo un tipo di retorica che si pone come obiettivo non una *descrizione* accurata della realtà bensì *raccomandazioni* di carattere politico. L'immagine utopica di Sparta fu accolta con entusiasmo dai primi filosofi stoici e, dal III secolo a.C., influenzò forse lo stesso autogoverno spartano.

Tra le nostre fonti, Erodoto e Tucidide sostengono entrambi che il carattere bellicoso e lo spirito caustico degli Spartani avevano per loro natura dei tratti ben distinti. Tucidide, tuttavia, menziona costantemente Sparta secondo la definizione peculiare data dagli Ateniesi, il che potrebbe aver portato a esagerazioni o a una contrapposizione binaria tra le due città-stato che finì per distorcere il quadro reale. Per nostra fortuna, disponiamo di una fonte del IV secolo che può ritenersi ragionevolmente oggettiva, vale a dire Aristotele. Pur vivendo per lunghi anni ad Atene, Aristotele era originario di una città della Grecia settentrionale, nell'area di influenza macedone, e la sua identità di cittadino della *pólis* non si era costruita in diretta antitesi allo stereotipo di Sparta. Allo stesso modo, pur essendo stato allievo di Platone, non si lasciò affatto sedurre dall'utopismo che caratterizza i commenti alla realtà spartana di Senofonte o di Crizia, il cinico ateniese portato al potere dagli Spartani come uno dei Trenta Tiranni alla fine della Guerra del Peloponneso. Da studioso provvisto di un forte senso dell'attendibilità delle

testimonianze, Aristotele ci offre informazioni piú affidabili. Nella *Politica*, per esempio, trova molto da ridire riguardo a diverse leggi sugli iloti spartani (la classe degli schiavi), sulle donne, sulla proprietà e sulle norme della successione. In particolare, egli riferisce che i cinque funzionari eletti annualmente e chiamati *éphoroi*, cioè «sorveglianti», erano inclini alla corruzione e potenzialmente nocivi per l'intera comunità.

Il sistema pedagogico spartano dell'*agōgē* era legittimato e spiegato attraverso lo sviluppo di una particolare narrazione della storia del popolo di Sparta. A differenza degli Ateniesi, che ribadivano di essere nati dalla terra dell'Attica, gli Spartani fondavano la rivendicazione del loro regno sul mito di una violenta invasione: guidati da Zeus, avevano fatto irruzione nel Peloponneso installandovi un esercito permanente di occupazione. Gli Spartani, che amavano pensare che le loro istituzioni avessero alla base l'indispensabile risposta a un conflitto caotico e che non dovessero essere alterate in alcun modo, credevano che Licurgo, un discendente di Eracle che si riteneva comunemente fosse vissuto nell'VIII secolo a.C., avesse ricevuto a Delfi un responso oracolare chiamato la Grande Rhetra, ovvero la Grande Istituzione, contenente le leggi fondamentali. Erano quelle leggi a rendere invincibili gli Spartani: in Erodoto, per esempio, il re Demarato dice a Serse che l'unico padrone degli Spartani è la legge; essi sono i migliori soldati del mondo proprio perché obbediscono alla legge senza discutere.

Nella società spartana esistevano tre classi ereditarie. La classe superiore, o dei cittadini, era quella degli spartiati, all'interno della quale non vi era distinzione di status, e per questo i suoi rappresentanti si definivano anche *ómoioi*, vale a dire «uguali». Gli *ómoioi* erano tuttavia suddivisi in tribú e vivevano insieme nella «città», formata da cinque distinti villaggi. Lo status di spartiate doveva essere ereditato, quindi consolidato partecipando al rigoroso addestramento dell'*agōgē* e mantenuto consumando i pasti in comune (*syssítia*) e dimostrando un comportamento onorevole in battaglia. Se tali requisiti non erano soddisfatti, uno spartiate poteva perdere il suo status, subire l'umiliazione pubblica e vedersi annullati tutti i contratti conclusi con altri spartiati. Il sistema sociale di Sparta, per quanto possa apparire singolare, era probabilmente una risposta allo stesso tipo di crisi, legata alla distribuzione delle terre, che portò a tirannie e successivamente alla democrazia in alcune altre città greche. A Sparta, tuttavia, tale risposta

assunse forme peculiari, con la creazione di un profondo sentimento di solidarietà e uguaglianza tra coloro che appartenevano alla classe dirigente.

La solidarietà di gruppo era rafforzata da un complesso sistema di distribuzione del potere al suo interno. Dovevano sempre esservi due re, con la costituzione quindi di una diarchia piuttosto che una monarchia. Lo scopo era impedire che un solo re accumulasse eccessivo potere. Nei due re del Peloponneso Menelao e Agamennone si rifletteva forse la trasposizione mitica di questa peculiarità costituzionale, anche se in realtà non era richiesto che i diarchi fossero fratelli. I due sovrani ereditavano la loro posizione in quanto appartenenti a due dinastie diverse, gli Agiadi e gli Euripontidi, che rivendicavano entrambe la diretta discendenza da Eracle, figlio di Zeus. In tempo di pace, il ruolo principale dei due re era religioso, in quanto entrambi sacerdoti di Zeus. Essi prestavano giuramento dinnanzi agli *éphoroi* – i cinque pubblici ufficiali eletti annualmente dall'Assemblea dei cittadini di Sparta – e promettevano di rispettare la reciproca autorità: l'insegnamento che piú stava a cuore agli Spartani, secondo numerose fonti, era «governare ed essere governati allo stesso modo». Gli *éphoroi* nominavano a loro volta i magistrati e ne controllavano l'operato, anche se le dichiarazioni di guerra erano deliberate dall'Assemblea.

Per chi non era spartano, come Erodoto e Senofonte, la caratteristica veramente notevole della Sparta di età classica era il potere riconosciuto agli uomini piú anziani, una vera gerontocrazia. Erodoto rimase sorpreso nel vedere Spartani giovani e nel loro pieno vigore fisico cedere sempre il passo ai vecchi, e non è escluso che esistesse una precisa regola comportamentale che obbligava i giovani a lasciare il loro posto a sedere agli anziani. A Sparta, il nome del Consiglio era *gerousía*, traducibile come «Casa degli anziani». Solo gli uomini che avevano superato i sessant'anni possedevano i requisiti per diventare uno dei ventotto *geróntes* (oltre ai due re) che formavano quell'istituzione. Ai *geróntes* spettava inoltre giudicare i colpevoli di reati capitali.

I severi contorni della storia di Sparta in rapporto al resto dei Greci e del mondo non greco sono in realtà abbastanza chiari. Come abbiamo visto, durante l'VIII secolo gli Spartani invasero quello che sarebbe diventato il loro territorio della Laconia per soggiogare a tempo debito tutti i popoli locali, tra

cui i Messeni che abitavano piú a occidente, divenendo nel secolo successivo la piú importante potenza militare di terra della Grecia. All'epoca delle Guerre persiane, Sparta dominava il Peloponneso ed era la leader riconosciuta della difesa della Grecia contro gli eserciti invasori.

Le rivendicazioni spartane all'egemonia erano legittimate dalle magnifiche prestazioni del suo esercito, soprattutto nella battaglia di Platea del 479 a.C., che fu davvero determinante per allontanare per sempre la minaccia persiana dalla Grecia continentale. Centinaia di anni piú tardi, Plutarco si sentiva ancora eccitato a descrivere le gesta compiute a Platea dalla falange spartana, che, con la sua ininterrotta fila di scudi e lance, «assunse improvvisamente l'aspetto di una belva inferocita, pronta alla lotta e col pelo dritto»⁵. In seguito, però, Sparta divenne vulnerabile con la rivolta di Tegea, sostenuta da Argo, che destabilizzò il suo potere nel Peloponneso. Successivamente, subí un terribile terremoto nel 464 a.C., a cui fece seguito una ribellione di massa degli iloti. Atene, nel frattempo, stava costruendo il proprio impero, e le tensioni tra le due superpotenze della Grecia deflagarono nella Guerra del Peloponneso. Dopo aver sconfitto Atene, grazie al supporto finanziario persiano, gli Spartani godettero di un breve periodo di ascesa pressoché indiscussa nel mondo greco sotto Agesilao II, fino alla loro sconfitta da parte dei Tebani nel 371 a.C. Verso la metà del secolo, il piú grande stato militare della Grecia era stato «ridotto al rango di un mero attaccabrighe del Peloponneso»⁶. Col senno di poi, è chiaro che il regno di Agesilao segnò l'inizio della fine dell'egemonia di Sparta, anche se questa riuscí a mantenersi ufficialmente indipendente, perfino dalla Macedonia, fino al II secolo a.C.

Ad Agesilao è dedicata la seconda piú antica biografia letteraria giunta fino a noi, scritta da Senofonte (la prima è la vita di Evagora, di un altro autore ateniese di nome Isocrate, pressoché coevo di Senofonte). Ideata come un omaggio ad Agesilao dopo la sua morte, l'opera di Senofonte non offre quella valutazione critica e oggettiva delle sue azioni che potremmo apprezzare nella biografia di un re ormai defunto. Essa offre in compenso un resoconto delle campagne militari di successo condotte da Agesilao in Asia negli anni Novanta del IV secolo, che gli permisero di accumulare enormi ricchezze. Il re spartano riuscí anche ad avere la meglio, in battaglia e in diplomazia, su due degli uomini piú abili dell'impero persiano: i satrapi Tissaferne e Farnabazo. L'obiettivo originario di Agesilao era liberare dai

Persiani le città greche dell'Asia Minore e, anche se problemi in patria lo costrinsero a rinunciare al suo progetto, riuscì comunque a rafforzare il potere e la ricchezza di Sparta con una serie di spedizioni nelle satrapie della Frigia Ellespontina e della Lidia. La vivace prosa di Senofonte – opera di un testimone oculare – riesce a trasmettere tutta l'eccitazione dell'esercito spartano prima della battaglia, durante i preparativi fatti a Efeso sotto la supervisione di Agesilao.

E così si potevano vedere le palestre piene di uomini che si esercitavano, l'ippodromo pieno di uomini che cavalcavano, i lanciatori di giavellotto e gli arcieri intenti a tirare al bersaglio. Ma egli aveva reso spettacolare l'intera città nella quale si era fermato: il mercato era pieno di armi e cavalli di ogni sorta, destinati alla vendita, mentre fonditori di bronzo, architetti, fabbri, cuoiai e incisori si occupavano della fabbricazione di armi da guerra: davvero si poteva pensare che la città fosse una "fabbrica di guerra".

Era poi un vero conforto vedere che Agesilao per primo, e gli altri soldati dopo di lui, portavano corone nell'andar via dalle palestre e le dedicavano ad Artemide⁷.

Artemide era la dea protettrice di Efeso ma, insieme con il fratello gemello Apollo, occupava una posizione importantissima anche nella religione spartana.

Le lacune esistenti tra fonti senza dubbio problematiche e una sicura cronologia dei fatti sono riempite solo parzialmente dalle scarse testimonianze materiali. La Laconia era quasi tre volte più grande dell'Attica, anche se gran parte della terra era troppo montagnosa per essere coltivata produttivamente. Il territorio era composto da un grande lembo a ferro di cavallo del Peloponneso sud-orientale, la cui estremità occidentale era costituita dalla penisola di Mani mentre la punta orientale scendeva fino a Capo Malea. La curva del ferro di cavallo si estendeva a nord verso l'entroterra fino alle catene montuose del Peloponneso centrale e all'Arcadia, contigua a Sparta. La città sorgeva nella fertile valle dell'Eurota, con grandi massicci montuosi su entrambi i lati e le vette più alte incluse nel gruppo del Taigeto a ovest. Protetti da ogni lato dalle montagne o dal mare, con un unico porto di facile accesso, gli Spartani non furono mai tentati di erigere mura difensive o un'acropoli di altezza più che modesta. Un poeta del v secolo, Ione di Chio, ne spiega le ragioni: «Questa città della Laconia non ha

bastioni, ma ogni volta che una nuova guerra si abbatte sui suoi reggimenti, il Consiglio emana gli ordini e la mano li esegue»⁸. L'isolamento topografico alimentò negli Spartani la tendenza all'autoconservazione e al conservatorismo sociale. Sparta non avvertí mai il bisogno di edificare un magnifico centro città, con eleganti opere architettoniche, edifici pubblici e templi, che lasciassero incantati i visitatori. Tucidide, che tanto ammirava Pericle, l'ideatore del programma edilizio ateniese, riusciva a malapena a mascherare il suo disprezzo per l'architettura di Sparta: «La città non è costruita in modo compatto né ha templi ed edifici sontuosi, ma è costituita da villaggi, secondo l'usanza antica della Grecia»⁹.

Le rovine di Sparta oggi visibili, tra cui il teatro, risalgono per lo più alla tarda epoca romana. Quanto conosciamo del periodo classico greco suggerisce che la caratteristica principale della politica edilizia spartana fosse la commemorazione delle vittorie militari. Un tempo, per esempio, esisteva un imponente colonnato, realizzato nel V secolo con il bottino ricavato dalle Guerre persiane. Dal punto di vista archeologico, i santuari di Sparta appaiono deludenti; del loro celebre tempio consacrato ad Atena Chalkioikos, «Atena della Casa di bronzo», che gli Spartani avevano coperto interamente di un rivestimento fatto delle armi in bronzo sottratte ai nemici sconfitti in battaglia, sopravvivono solamente le fondamenta. La base dell'altrettanto famoso tempio di Artemide Orthia, sulla sponda occidentale dell'Eurota, rivela che ai tempi di Leonida esso era costituito da un piccolo edificio dorico senza colonnato e da uno spazio sacro che racchiudeva l'altare su cui i giovani soldati spartani subivano il rito della fustigazione sotto l'attento sguardo della sacerdotessa della dea.

Il tempio, come molti santuari di Artemide, era stato costruito su un terreno paludoso, pieno di canne, dove abbondava la piccola selvaggina sacra alla dea cacciatrice. Gli scavi del tempio di Artemide Orthia hanno comunque portato alla luce reperti sorprendenti, che si aggiungono a statuette in avorio di epoca arcaica raffiguranti la dea con uccelli e altri animali. Più di seicento maschere di terracotta a grandezza naturale – intatte al punto da poterle indossare ancora oggi facendo passare un filo attraverso i fori praticati nella parte superiore e sui lati – ci inducono a mettere in discussione l'idea che la Sparta di età arcaica fosse così ripiegata su se stessa, come lascerebbero intendere le antiche fonti scritte. Molte delle maschere, infatti, segnate da

caratteristiche rughe e per lo piú grottesche, appartengono a un tipo da cui traspare l'influenza certa di immagini di origine cananea, probabilmente portate a Sparta da Cipro da mercanti fenici. L'epiteto Orthia, con cui la dea Artemide era venerata a Sparta, potrebbe significare sia «Artemide raddrizzatrice», ovvero colei che raddrizza il feto nell'utero al momento della nascita, sia «eretta», e potrebbe essere collegato con qualche simbologia fallica non direttamente correlata al culto della dea. A tutt'oggi, l'epiteto non è mai stato spiegato in modo soddisfacente e non è esclusa una sua origine orientale.

Era presso il tempio di Artemide che le ragazze adolescenti di Sparta cantavano ciò che ancora rimaneva della lirica *parthéneia*, ovvero i canti per cori di fanciulle, composta nel VII secolo dal poeta Alcmane. Un testo fondamentale e di avvincente lettura è tuttavia giunto fino a noi. Esso si apre con una storia dei due eroi gemelli di Sparta – Castore e Polluce – ma nella sua sezione principale il coro descrive un rituale che sta compiendo in onore di una dea associata con l'Aurora, alla cui statua sta portando un nuovo peplo ricamato. I nomi delle fanciulle – Nanno, Areta, Thylacis, Philylla – ci offrono la possibilità in sé eccezionale di avere un contatto piú intimo con vere donne spartane. Le due principali ministre del culto sono Agesicora e Agido, i cui nomi, piuttosto curiosamente, significano entrambi qualcosa di simile a «prima donna di ruolo», poiché non ci troviamo solo immersi in un ambiente omoerotico, ma anche in una lotta scherzosa e in una gara di motteggi tra due gruppi che prendono parte al rituale. Per la loro bellezza, le fanciulle sono anche paragonate a «un corsiero uso a vincere»¹⁰.

Un'altra lirica di Alcmane descrive la separazione delle ragazze da una di loro, Astumeloisa, ovvero «colei che canta per la città», intenta ai preparativi per le sue nozze, dopo le quali non potrà piú unirsi a loro nei canti. Questa bella fanciulla sfoggia una chioma di splendidi capelli e sta probabilmente ballando mentre le amiche cantano. Vi sono possibili echi di Alcmane e di altri primi poeti lirici anche in un delizioso poema di Teocrito, scritto nel III secolo a.C., che descrive il matrimonio di Menelao ed Elena e la loro canzone di nozze, eseguita da un coro di dodici bellissime fanciulle spartane che, a loro volta, descrivono il rito che compiranno su un prato all'alba dopo la prima notte di nozze: appenderanno foglie di piante selvatiche ai rami di un

platano, insieme con un'ampolla d'argento grondante olio d'oliva, e incideranno il nome di Elena, in dialetto dorico, sulla corteccia dell'albero.

Allontanandosi dalla loro città, gli Spartani trovavano in effetti edifici religiosi ben più imponenti. Il più famoso santuario della Laconia sorgeva ad Amicle, circa cinque chilometri a sud, e alcuni resti del suo cortile esterno e delle pareti sono visibili al Museo Archeologico di Sparta. Gli Spartani vi celebravano due importanti festività, le Giacinzie, in onore di Apollo e del giovane eroe Giacinto, e le Gimnopedie, in cui i giovani efebi spartati si esibivano nudi in danze di guerra. Per progettare e costruire il complesso del tempio, che comprendeva l'enorme «Trono di Apollo», gli Spartani, nonostante la loro reputazione di xenofobi, affidarono l'incarico al famoso scultore Baticle di Magnesia, proveniente dalla lontana Ionia. Egli portò con sé i propri muratori, che raffigurò poi danzanti nella parte superiore del «trono» di pietra. La qualità artistica di questo santuario, descritto in dettaglio in epoca più tarda dallo scrittore di viaggi Pausania, solleva non pochi dubbi circa l'idea che gli Spartani fossero insensibili alle arti visive e all'architettura. Il santuario, a cui si portavano offerte fin dal periodo arcaico, conteneva tripodi, statue e immagini delle Grazie e di Artemide dedicati a queste divinità dallo stesso Baticle. Il tempio aveva colonne sia ioniche sia doriche.

I bassorilievi lasciavano sbalorditi per la loro bellezza. L'elenco dei soggetti raffigurati compilato da Pausania ricorda un manuale di mitologia greca, anche se predominavano figure e temi prediletti dagli Spartani: Menelao, le fatiche di Eracle e travolgenti incontri erotici tra dèi e mortali. Sul trono era posto un piedistallo che si diceva contenesse la salma di Giacinto e su cui sorgeva un bizzarro *xóanon*, ovvero un'arcaica immagine cultuale di Apollo, che si riteneva fosse molto antico. Era costituito da un pilastro di bronzo allungato di forma quasi conica, a cui era stato conferito un aspetto leggermente antropomorfo con l'aggiunta di una testa, di piedi e mani. Indossava un elmo e portava una lancia e un arco. Guardare Apollo sotto questa forma era come fissare il volto impenetrabile, nascosto dall'elmo, di un oplita nemico rivestito di bronzo.

Ad Amicle era altresì sviluppato il culto di Agamennone e Cassandra, venerata con il suo nome alternativo di Alessandra. A est di Amicle, sulle alture di Terapne che sovrastavano l'Eurota, gli Spartani veneravano il fratello di Agamennone, Menelao, e la moglie Elena. I resti di un monumento

di forma rettangolare sono visibili anche oggi. Esso occupa una posizione maestosa ed elevata e risale al V secolo, ma si sa che aveva sostituito un tempio piú grande e che fu forse ricostruito dopo i danni causati dal terremoto del 464 a.C. Nel VII secolo un uomo di nome Deinis aveva portato in offerta a Elena una fiaschetta, forse contenente profumo; nel V secolo un altro uomo di nome Euticrene aveva invece offerto all'eroico Menelao un grosso uncino da macellaio in bronzo.

Tra i reperti troviamo alcune offerte a forma di statuette di soldati, forse portate da fedeli di ambo i sessi nella speranza che le divinità proteggessero i loro prodi figli; molte altre sono figurine di animali in piombo o terracotta, probabilmente associate al ruolo di Elena come protettrice della fertilità; a donare a Elena pesi da telaio e collane erano probabilmente donne, considerando che nell'*Iliade* la sposa di Menelao viene descritta come un'eccellente tessitrice di stoffe riccamente decorate. Disponiamo di importanti testimonianze scritte sul fatto che le donne spartane sentivano un forte legame psicologico con l'Elena venerata a Terapne, incarnazione di assoluto fascino erotico femminile. Erodoto riporta la vicenda di una balia che aveva cura di una bimbetta insolitamente bruttina. La donna aveva pensato di porvi rimedio ponendo regolarmente la bimba davanti alla statua di Elena. Un giorno, una donna misteriosa, forse una manifestazione della stessa eroina tanto venerata, aveva accarezzato il viso della sfortunata bambina, annunciandole che sarebbe diventata la donna piú bella di Sparta. Contro tutte le aspettative, ella crebbe e divenne molto bella, e sposò nientemeno che un re spartano.

In parte come conseguenza della tanto insistita reputazione erotica di Elena, uno degli aspetti piú discussi del sistema spartano era rappresentato dalle sue donne, di cui si diceva godessero di una libertà di gran lunga maggiore rispetto ad altre donne greche. A quanto sembra, erano dotate dello stesso spirito mordace dei loro uomini, tanto che Plutarco raccolse le loro battute taglienti nella sua opera *Apophthegmata Laconica*. Di certo, in confronto alle donne di altre città greche, godevano di una maggiore indipendenza economica e potevano avere proprietà intestate a loro nome. Dal momento che molti uomini spartani trascorrevano buona parte della giornata nelle mense pubbliche degli spartiati, le loro mogli e figlie erano meno controllate rispetto alle loro simili di altre città. Si diceva che

comparissero spesso in pubblico e si dedicassero perfino all'attività fisica, esponendo la nudità dei loro corpi tanto quanto gli uomini. In questo poteva riflettersi una cultura istituzionalizzata della bellezza femminile, della forza, dell'attrattiva sessuale e forse dell'indipendenza delle donne. Probabilmente, partecipavano anche alle gare di lotta, corsa, lancio del giavellotto e del disco, in ottemperanza all'imperativo che imponeva loro di generare una classe dirigente di spartati piú vigorosa che mai. Le ragazze di Sparta traevano inoltre beneficio dal fatto di maritarsi piú tardi delle fanciulle di altre città-stato greche – in cui si pensava comunemente che le ragazze di quattordici anni o anche piú giovani fossero già in età da matrimonio –, grazie al fatto che nelle sue prescrizioni, risalenti all'VIII secolo a.C., Licurgo raccomandava di celebrare i matrimoni «nel tempo del massimo vigore fisico, animato dal pensiero che anche questo andasse a tutto vantaggio di una sana generazione»¹¹. In questo caso, gli Spartani dimostravano di avere buon senso: la mortalità infantile e delle giovani puerpere che avevano concepito subito dopo il menarca (le prime mestruazioni) era allora, ed è ancora oggi, superiore a quella delle madri con piú di vent'anni.

Nella *Lisistrata* di Aristofane, allestita per la prima volta nel 411 a.C., lo stereotipo ateniese della donna spartana viene calcato ulteriormente in scena con il personaggio di Lampito (la Splendente), una virago cosí forte che potrebbe strangolare un toro, ma dotata in compenso di un bellissimo seno. Negli anni Novanta del IV secolo, una principessa spartana, Cinisca, era stata la prima donna a vedere per ben due volte il proprio nome tra i vincitori di un evento olimpico, nelle vesti di proprietaria, e forse anche allenatrice, di cavalli per gare equestri. L'iscrizione da lei apposta sulla propria statua di vincitrice, eretta a Olimpia, annunciava orgogliosamente: «Mio padre e i miei fratelli sono re di Sparta, ma io, Cinisca, vincitrice nella corsa delle bighe con cavalli veloci come fulmini, innalzo questa mia effigie per proclamarmi l'unica donna di tutta la Grecia ad aver ricevuto la corona di alloro»¹².

Le donne di Sparta, atletiche e con la battuta sempre pronta, venivano preparate a diventare mogli e madri degli spartati, e uno degli aspetti piú bizzarri della vita spartana era la complessa realtà che circondava la vita nuziale: i matrimoni, innanzi tutto, erano competenza dello stato; gli spartati subivano sanzioni se non prendevano moglie o se si sposavano in età troppo avanzata, oppure se concludevano un'unione giudicata inappropriata; mettere

al mondo una prole sana garantiva un premio; un uomo divenuto padre tre volte era esentato dal servizio militare (se poi di figli ne generava quattro, era sollevato anche dai contributi da versare allo stato). Il verbo usato per indicare che un giovane spartano aveva trovato moglie era «prendere, afferrare, impadronirsi», e non è chiaro se si trattasse di un rapimento della sposa di carattere rituale o reale. Ai giovani sotto i trent'anni che, come abbiamo visto, trascorrevano le loro giornate nelle mense collettive degli spartati, era permesso visitare le loro spose solo segretamente e accoppiarsi nel buio assoluto, forse allo scopo di aumentare la tensione sessuale e generare più bambini – quel che è certo è che, a quanto riferisce Plutarco, vi erano uomini che procreavano prima ancora di scoprire che aspetto avessero le loro mogli alla luce del giorno.

Le prescrizioni di Licurgo incoraggiavano un alto tasso di natalità, autorizzando la giovane moglie di un uomo più anziano ad avere figli da un altro uomo, purché il marito fosse d'accordo. L'uomo più anziano adottava poi i figli generati dalla moglie, accrescendo in tal modo il proprio status sociale. Polibio, altra fonte storica, sostiene che le donne avevano figli da tre o quattro uomini e che quando un uomo aveva generato una prole sufficiente era considerato un onore da parte sua cedere la moglie a un amico. Inutile dire che i Greci delle società patriarcali delle altre città-stato erano indignati dinnanzi a quella che consideravano un'autorizzazione legalizzata della libertà sessuale femminile. Per Aristotele, le donne spartane indulgevano eccessivamente ai piaceri ed erano totalmente fuori controllo.

Comprendere i legami sessuali e affettivi degli Spartani è reso complicato dall'inconsistenza delle fonti circa il tema dell'omosessualità. Plutarco presuppone che fosse molto diffusa, mentre Senofonte, che aveva trascorso del tempo a Sparta, lascia intendere che ogni aperta espressione fisica dell'omosessualità era scoraggiata. Alle domande sull'omosessualità a Sparta sarebbe più facile rispondere se sapessimo di più sulla festa delle Giacinzie, celebrata in onore di Apollo e Giacinto, il giovane spartano amato dal dio. Giacinto era stato ucciso per disgrazia mentre si allenava con Apollo al lancio del disco, e durante la festa si riproponeva in forma ritualizzata la giovinezza del magnifico giovane, la sua morte e successiva apoteosi. Nel santuario di Apollo ad Amicle, tutti i cittadini di Sparta, donne e uomini, si radunavano per celebrare la festa con giochi e sacrifici.

Il forte cameratismo esistente tra gli spartiati si ritrova nelle poesie di Tirteo, l'unica voce autentica dell'antica Sparta, oltre a quella di Alcmane, che possiamo sentire distintamente. Come Alcmane, Tirteo era probabilmente di origini spartane, anche se si diceva che entrambi provenissero da altre località della Grecia; l'idea che Sparta generasse dei poeti poteva sembrare incompatibile con il suo militarismo. Tirteo compose canti patriottici in una metrica dal ritmo marziale. Le sue opere erano chiamate *embatéria* o *enóplia*, termini traducibili rispettivamente come «canti per andare alla carica in battaglia» o «canzoni da cantare sotto le armi». Si diceva che avesse composto per gli Spartani dei canti per incoraggiarli nella guerra contro i Messeni, che Sparta voleva asservire. Sembra che Leonida avesse raccomandato Tirteo come un buon poeta «capace di infiammare il cuore dei giovani»¹³. I canti aulelici di Tirteo celebrano la vittoria sui Messeni, e l'onere dei tributi che gli Spartani imposero loro, proclamando: «Sì, che morire è bello, cadendo tra i primi in battaglia | per l'uomo prode, quando la patria sua difende»¹⁴. In un'altra poesia esorta direttamente i giovani spartiati:

Giovani, su, combattete, piantandovi l'uno presso l'altro,
né il segno alcuno dia del terrore, della fuga;
ma grande il cuore in petto rendete, ma tutto il valore,
né troppo, nella pugna, cara vi sia la vita¹⁵.

In un altro inno di battaglia Tirteo immagina un giorno sanguinario in cui i guerrieri si lanceranno insieme nel combattimento:

E sorgerà tremendo fragore da entrambe le parti,
cozzando l'uno contro l'altro i rotondi scudi.
Si leverà gran romba, cadendo i guerrieri un su l'altro;
e sopra i loro petti squarciati, le corazze
scorrere lasceranno di livido sangue gran copia¹⁶.

I canti aulelici di Tirteo preparavano emotivamente i giovani Spartani al loro futuro militare. Una fonte di epoca classica (un discorso ateniese) sostiene che per le reclute degli spartiati l'ascolto dei suoi canti era obbligatorio. A detta di Plutarco, i bambini (e probabilmente anche le

bambine) venivano ispezionati alla nascita dagli anziani. Le creature piú gracili venivano subito scoperte. Nella sua *Costituzione degli Spartani*, Senofonte fornisce ulteriori dettagli: a sette anni, un bambino spartiate era inserito nel sistema di istruzione pubblica e viveva con gli altri coetanei, sottoposto a uno stile di vita austero e a un faticoso addestramento, finalizzato alla formazione di eccellenti soldati, dotati di uno sviluppato senso del disonore e dell'obbedienza. A controllarli era un *paidónomos*, uno spartiate che poteva chiamare dei giovani selezionati che, muniti di fruste, amministravano le punizioni da lui ordinate. Ogni spartiate, in ogni caso, poteva punire i figli di altri uomini qualora ne vedesse la necessità. I ragazzi erano inoltre spronati a rubare il cibo, in quanto si pensava che questo li rendesse intraprendenti e aggressivi, ma se venivano colti sul fatto subivano un castigo. Tra i venti e i trent'anni, gli spartiate si trovavano in una posizione intermedia: potevano farsi crescere i capelli, ma trascorrevano ancora la notte in un dormitorio di stato; non erano ancora autorizzati a rivestire delle cariche e probabilmente non partecipavano alle riunioni dell'Assemblea. Ogni anno, alla fine del periodo di addestramento, i trecento migliori soldati erano selezionati per formare le truppe scelte dell'esercito. Gli spartiate che avevano superato i trent'anni erano tenuti a combattere fino all'età di sessant'anni e continuavano a addestrarsi in modo appropriato; gli esercizi ginnici erano obbligatori. La pena per chi si rifiutava di andare in guerra o disertava era la morte. Alcune regole erano così strane che, con ogni probabilità, erano vere: agli spartiate, per esempio, non era permesso aggirarsi nel buio con l'ausilio di una torcia, affinché fossero sempre vigili e permanentemente in allerta.

In tutti gli altri insediamenti della Laconia vivevano i perieci (*períoikoi*), vale a dire «gli abitanti delle terre circostanti», che erano nominalmente liberi, ma, in modi non ben chiari, sudditi della classe ereditaria degli spartiate. La terza classe era costituita dagli schiavi, o iloti (*eilótes*). La leggenda voleva che in origine fossero gli abitanti liberi di un luogo chiamato Elo, successivamente assoggettati e resi schiavi. Piú tardi, gli Spartani conquistarono anche la Messenia, aggiungendo i suoi abitanti agli iloti. Agli schiavi spettava tutto il lavoro agricolo e l'obbligo di consegnare una parte considerevole dei proventi ricavati dalla terra: Tirteo li descrive «come asini fiaccati sotto la grave soma, | per la necessità luttuosa recando ai padroni | metà di tutto quello che produce la terra»¹⁷. Piú che essere di proprietà di singoli spartiate essi appartenevano allo stato e solo quest'ultimo aveva la

facoltà di emanciparli, cosa che poteva avvenire di tanto in tanto, per esempio come ricompensa di un comportamento leale in guerra.

Gli iloti conducevano una vita di miseria e sofferenza. Ogni guerriero spartiate aveva la responsabilità di fare rispettare la disciplina agli iloti che gli lavoravano la terra, e tale pratica non faceva che generare umiliazioni e comportamenti intimidatori. Gli iloti dovevano indossare una sorta di uniforme con un berretto di pelle di cane e una tunica di cuoio, ed era stabilito che dovessero «ricevere ogni anno un certo numero di frustate senz'averle pur meritate, ma soltanto perché non disimparassero d'obbedire»¹⁸. Come se non bastasse, se per caso cominciavano ad avere un aspetto troppo florido e vigoroso venivano messi a morte e al loro padrone era inflitta un'ammenda. Gli spartiate praticavano perfino un rituale in cui gli *éphoroi*, nell'annuale rappresentazione della conquista della Laconia, dichiaravano ufficialmente guerra agli iloti, al fine di rimuovere ogni empietà o illegalità dall'atto della loro uccisione. Secondo Plutarco, i membri di quella che alcuni studiosi ritengono una vera «polizia segreta» spartana (*krypteía*) uccidevano spesso degli iloti, in particolare quelli che apparivano fisicamente forti.

Fondamentalmente, la supremazia degli Spartani come forza militare terrestre, che permise loro di dominare non solo gli iloti ma gran parte del mondo greco dal VII secolo alla metà del IV, si riduceva all'uso di truppe di fanteria perfettamente addestrate e pesantemente armate. La violenza del combattimento tra le falangi di opliti armati fino ai denti ha prodotto nelle discussioni accademiche un pari livello di aggressività. Come alcuni storici hanno dolorosamente rilevato, sconvolti dalla brutalità sanguinaria della tattica oplita, il violento metodo spartano per risolvere i conflitti non ha davvero precedenti in altre società conosciute di uomini primitivi o agricoltori. D'altra parte, tra quegli studiosi dell'età classica che potremmo definire «falchi» ve ne sono alcuni che approvano apertamente la tecnica di combattimento degli opliti, sostenendo che si trattava di una forma stilizzata quanto efficiente di duello, che in linea di massima causava minori sofferenze rispetto alle guerre combattute con persecuzioni, assedi, imboscate, prolungate campagne militari ed esecuzioni di massa, tipici di altre forme di conflitti dell'antichità. Questo genere di argomentazione è corroborato dal

fatto che gli opliti combattevano per difendere la loro autonomia e i privilegi dei cittadini spartani:

L'abitante di una città-stato greca capiva che la semplicità, la chiarezza e la rapidità di una battaglia combattuta da oplita definivano il suo intero rapporto con la famiglia e la comunità; tutto si riduceva a quell'unico giorno, di data ancora incerta, che avrebbe potuto porre fine alla sua vita, ma che avrebbe dato sicuramente significato a tutta la sua esistenza ¹⁹.

Perfino i Greci erano dunque consapevoli dell'elemento straordinario presente nella tattica oplita, tanto che Erodoto mette in bocca a Mardonio, un generale persiano, questo giudizio sui Greci:

Eppure, mi si dice che tra gli Elleni esiste l'uso della guerra. Ma per la loro stupidaggine e inettitudine la conducono nella maniera più balorda. Si dichiarano la guerra, e poi si scelgono il terreno migliore e più in pianura per scendervi a combattere: sicché, anche vincendo, ne riportano gravi conseguenze; per non dire dei vinti, che restano distrutti ²⁰.

Mardonio non sbagliava. Uno dei pochi racconti equanimi che descrivono il giorno successivo a un combattimento degli opliti ci è fornito dalla testimonianza oculare di Senofonte, presente sul campo di battaglia dopo uno scontro fra Tebe e Sparta nel 394:

Terminata che fu la battaglia si poteva notare, nel punto in cui i due schieramenti erano venuti allo scontro, la terra macchiata di sangue e i corpi dei caduti mescolati insieme, amici e nemici; e poi scudi infranti, aste spezzate, spade prive del fodero, a terra o conficcate nei cadaveri, alcune persino fra le mani ²¹.

Anche Tirteo ci offre una vivida descrizione dell'esperienza di una battaglia degli opliti:

E dunque, entrambi i piedi ciascuno divarichi, e resti saldo confitto al suolo, stringa coi denti il labbro;
e i femori e gli stinchi, di sotto, e il petto e le spalle
si ripari col ventre del capace palvese,

e nella mano destra la lancia saldissima vibri,
il tremendo cimiero su la fronte alto scrolli ²².

Ogni oplita andava in combattimento equipaggiato in modo identico, con un grande scudo, pesante e convesso, una lancia con una punta di ferro e un chiodo all'altra estremità, una corta spada, un corsaletto e un elmo crestato. Si allineava fianco a fianco con i suoi compagni nella formazione rettangolare conosciuta come falange, con i combattenti migliori in piedi sulla parte anteriore e nei ranghi posteriori. La prima linea puntava dritta lo sguardo su quella del nemico, con i volti che incutevano terrore nascosti dagli elmi. Allo squillo della tromba, le falangi avanzavano e andavano all'attacco con scudi e lance. Come consuetudine, tutti lanciavano le tradizionali grida di battaglia per intimidire il nemico.

Quella che seguiva era una gara a chi dava gli spintoni più violenti, mentre ogni oplita della prima linea attaccava il nemico che si trovava nella posizione corrispondente. L'assalto corpo a corpo era accompagnato da brutali colpi di lancia in alto e in basso. L'inno auletico di Tirteo così prosegue:

Su, fronte a fronte ognuno pugnando, trafigga con l'asta
lunga, oppur con la spada, trafigga il suo nemico;
e il piede contro il piede puntando, lo scudo allo scudo,
e l'elmo contro all'elmo, e il cimiero al cimiero,
e il petto presso al petto stringendo, s'affronti al nemico,
la grande lancia, o l'elsa della spada stringendo ²³.

Il combattimento proseguiva fino a quando uno degli schieramenti iniziava ad arretrare, il che avveniva spesso in tempi rapidi, con «braccia fiaccate in molte lotte, | ginocchia piegate nella polvere», come racconta in Eschilo un soldato ²⁴. Se qualcuno rompeva le righe per viltà o avventatezza metteva il resto della propria linea in immediato pericolo letale. Se la falange era costretta a voltarsi, esponendo così un lato, tutti gli opliti schierati lungo quel lato si trovavano in una posizione critica e vulnerabile. La parte perdente cedeva quando i guerrieri della prima linea caduti erano troppi per poter essere sostituiti dagli uomini della linea retrostante, oppure erano costretti alla ritirata o si trovavano circondati. A volte si combatteva con le spade e

perfino con le unghie e coi denti, come nell'ultima resistenza degli Spartani di Leonida alle Termopili. Il piú delle volte, nella parte sconfitta difficilmente qualcuno rimaneva vivo.

La ripetuta partecipazione a scontri di questo genere poteva causare negli Spartani qualcosa di molto simile a quello che oggi viene diagnosticato come disturbo da stress post-traumatico. Il veterano del Vietnam Larry Tritle ha sostenuto che nel racconto di Senofonte sul generale spartano Clearco ci troviamo di fronte «al primo caso noto di disturbo da stress post-traumatico [...] nella tradizione letteraria occidentale»²⁵. Clearco, riferisce Senofonte, *scelse* di andare in guerra; pur potendo spendere la sua enorme fortuna in occupazioni pacifiche, condusse invece un conflitto in cui non aveva alcun interesse personale. Da vero avventuriero, Clearco guidava la prima linea e sembrava felice solamente quando poteva dare battaglia (altrimenti sembrava arrabbiato e minaccioso). Aveva una voce aspra, era incapace di avere legami personali e imponeva una disciplina brutale. Considerandosi egli stesso «la legge», mai avrebbe sopportato di essere agli ordini di un altro uomo. In un'occasione, dopo una disputa esplosa nell'accampamento a causa delle sue punizioni eccessive, egli perse del tutto le staffe e diede quasi inizio a una vera battaglia tra i suoi stessi compagni greci. Fu solo grazie all'intervento del comandante supremo persiano, Ciro, che Clearco «tornò in sé, e gli uni e gli altri la fecero finita e deposero le armi sul terreno»²⁶. Altri Spartani, tra cui Leonida, raggiunsero tuttavia l'età avanzata apparentemente senza danni mentali. Dal ritratto del coraggioso spartano Brasida fatto da Tucidide, ricaviamo l'impressione di un leader di straordinaria intelligenza, un uomo attento e di sani principî, morto nel 422 a.C. mentre conduceva i suoi uomini in battaglia. Pochi anni piú tardi, furono il pensiero strategico e l'appassionata oratoria dello spartano Gilippo ad alterare il corso della Guerra del Peloponneso umiliando gli Ateniesi a Siracusa.

Il successo di Sparta nelle guerre degli opliti era legato all'elaborazione, pur attraverso l'umorismo, di una morale collettiva, al suo ethos civico e alle capacità organizzative – tutti fattori segnati da un profondo egualitarismo, sempre ammesso che si appartenesse all'eletto numero dei maschi spartani liberi. Re e comandanti combattevano e rischiavano la morte al fianco degli opliti di rango inferiore. Tutti gli Spartani liberi di sesso maschile indossavano abiti esattamente della stessa qualità e si attenevano scrupolosamente alle restrizioni sul consumo di tutte le tipologie di prodotti.

Gli anni trascorsi a addestrarsi, mangiare e vivere insieme come compagni di mensa, e a combattere insieme nelle successive battaglie, promuovevano uno spirito di cameratismo e di identità collettiva che nessun esercito formato dai cittadini di nessun'altra città-stato riuscì mai a superare. Se un oplita si batteva in modo irresponsabile o senza il dovuto ardore, a fine battaglia l'intera falange ne avrebbe tenuto conto.

La solidarietà era altresì favorita dalla rigorosa osservanza dei riti religiosi. Pur nel loro militarismo, gli Spartani si abbandonavano alla devozione e alla superstizione a livelli sconcertanti. Si tratta di caratteristiche che possono di certo spiegarsi come elementi funzionali alla preservazione di una cieca obbedienza a leggi ancestrali. Anche per questo, a mio avviso, Leonida si sentì forse spiritualmente motivato a marciare sulle Termopili, a poca distanza dalla montagna su cui era morto il suo antenato Eracle. Gli Spartani reagivano alla morte di tutti i loro re – non solo a quella di Leonida – con grande solennità. Chiunque non partecipasse al corteo funebre, vestito a lutto, subiva una sanzione; tutte le questioni di governo venivano sospese per dieci giorni. Gli Spartani prendevano con meticolosa serietà anche i presagi e la divinazione. Non intraprendevano mai un'invasione o una battaglia senza compiere abbondanti sacrifici, e spesso decidevano di tornare tutti a casa nel caso le viscere degli animali non avessero fornito rassicurazioni sufficienti. Gli unici due uomini non nati a Sparta a cui però veniva riconosciuta a pieno titolo la cittadinanza erano un veggente di professione e suo fratello.

Gli Spartani dimostravano altresì uno zelo particolare nel consultare l'oracolo di Delfi e disponevano perfino di un corpo di dignitari denominati *pýthioi*, e sconosciuti a qualsiasi altro stato greco, incaricati di consultare Apollo e considerare con cura gli oracoli della Pizia. Quasi tutti gli eventi più importanti della loro storia – per esempio la Grande Rhetra di Licurgo e la decisione di Leonida di andare alle Termopili – erano collegati a un responso dell'oracolo di Delfi. D'altro canto, non possiamo dimenticare che la partenza di Leonida per le Termopili era stata un atto incostituzionale, poiché il re non aveva ricevuto alcuna autorizzazione in tal senso dagli *éphoroi* che rappresentavano l'Assemblea e che obiettavano a Leonida di voler intraprendere una campagna militare durante le Carnee, i dieci giorni di festa consacrati ad Apollo. Gli Spartani riservavano una tale attenzione alle loro feste che perfino sviluppi militari potenzialmente cruciali passavano in secondo piano pur di poter partecipare alle cerimonie. Nel 490 a.C. erano

state appunto le Carnee a impedire agli Spartani di portare aiuto agli Ateniesi nella battaglia di Maratona. Paradossalmente, le Carnee erano di per sé una rappresentazione carnascialesca della vita in un campo militare, durante la quale giovani uomini non sposati dormivano in tende e obbedivano agli ordini di un araldo.

L'ambivalenza è l'unico tratto che si possa ragionevolmente attribuire agli Spartani del periodo classico. Il loro cinico sfruttamento degli iloti e i maltrattamenti a cui li sottoponevano erano ripugnanti, come anche diversi aspetti della loro brutale educazione di bambini e ragazzi. Eppure, se il quadro dipinto da fonti tra le più eterogenee è davvero affidabile, è difficile non ammirare la loro arguzia e, in modo particolare, la loro disposizione all'uguaglianza, alla lealtà reciproca e alla solidarietà coltivata dalla classe dirigente degli spartati, oltre alla loro disciplina del corpo e al coraggio. Non manca di fascino, in confronto alla realtà di altre città greche, la libertà di cui godevano le loro donne. Non c'è alcun motivo per non credere ad Aristofane quando dichiara che vi era una poetessa spartana di nome Cleitagora, anche se l'affermazione di Giamblico che diverse donne spartane praticavano il pitagorismo appartiene a un periodo troppo tardo (III o IV secolo d.C.) per essere ritenuta affidabile. Sia gli uomini sia le donne di Sparta si esibivano in complesse danze e canti corali che, nel caso di Alcmane, comportavano anche la memorizzazione di testi lirici di straordinaria bellezza. Un'avanzata sensibilità estetica appare implicita nell'usanza di celebrare la bellezza dei loro cavalli e delle loro donne. Per i cittadini liberi della Sparta di epoca classica la vita offriva i suoi momenti di spensieratezza e di incanto, e sono convinta che gli Spartani fossero molto più acculturati di quanto la loro stessa propaganda lasciasse intendere. Le testimonianze archeologiche dei templi di Artemide Orthia e di Amicle contraddicono l'idea tradizionale che essi fossero contrari a introdurre a Sparta stranieri dotati di precise competenze, e gli Spartani stessi crearono pitture vascolari e sculture di squisita fattura. Non vi è alcun motivo di dubitare di Platone, secondo cui due dei leggendari «sette saggi» della Grecia venivano da Sparta. Non esisteva nulla di così intrinsecamente incompatibile tra il rigoroso addestramento militare e la capacità di apprezzare le opere più celebrate della cultura greca, esattamente come faceva il resto della Grecia. Non è affatto impossibile che re Cleomene

considerasse l'assoluta distinzione – per quanto crudele – tra spartati e iloti nei termini poetici che Plutarco gli attribuisce: «Omero era il poeta degli Spartani ed Esiodo quello degli Iloti, perché il primo ha insegnato come si combatte, il secondo come si coltiva la terra»²⁷.

Nondimeno, gli Spartani erano dei Greci alquanto strani. Grazie alla loro grande pianura fertile dell'entroterra, non erano ossessionati dalla navigazione, né dai viaggi e dal commercio. Non erano neppure spinti dalla curiosità; anzi, la loro cultura dissuadeva dal porre domande alle quali non fosse stata fornita risposta dagli dèi o dalle leggi ancestrali. Il loro stile di vita ascetico non promuoveva la ricerca del piacere sensuale. Per gli Spartani – considerati collettivamente – la libertà e l'indipendenza erano di valore inestimabile, ma la loro componente bellicosa, comune alla maggior parte dei Greci, era incanalata verso il patriottismo dal loro stesso addestramento militare. Detto questo, condividevano la maggior parte delle caratteristiche che definivano nel loro insieme l'antica mentalità greca. Il loro aperto riconoscimento delle nude strutture di potere e dell'indispensabile *Realpolitik* non poteva non implicare un'onestà emotiva. Adoravano gli sport agonistici e onoravano i loro vincitori nelle gare di atletica al pari dei loro guerrieri più eroici. Sapevano inoltre rivelarsi molto spiritosi, seppure nel loro modo peculiare, succinto e saturnino, e come tali erano abilissimi artigiani della lingua greca. In effetti, tra il loro umorismo mordace e le loro doti militari esisteva una profonda correlazione, poiché ridere di fronte al pericolo è uno dei modi più efficaci per mantenere alto il morale collettivo, e non a caso molte delle famose battute spartane nascevano per infondere coraggio nell'ascoltatore. Il re di Sparta Agide asseriva divertito che gli Spartani non chiedevano mai «*quanti* sono i nemici», ma «*dove* sono i nemici?»

In questa frase, tanto laconica quanto cristallina, concisione e acutezza si combinano con uno spirito pungente e, spesso, con una nota di assurdità. Allorché un medico si complimentò con il re Pausania per aver raggiunto un'età tanto veneranda, il re replicò: «Certo, perché non mi sono mai affidato a te!»²⁸. La battuta forse più divertente pronunciata da uno spartano in un'opera letteraria è una replica di Menelao a Ecuba nella tragedia *Le Troiane* di Euripide, opera per il resto avvolta da un'atmosfera lugubre. Ecuba, la vecchia regina di Troia, vuole che Elena sia punita e, nel timore che la sua incomparabile bellezza riesca a riportarla nel letto di Menelao, supplica il re di non fare ritorno a Sparta sulla stessa nave della moglie fedifraga. «E

perché?», risponde cupo Menelao. «Pesa forse piú di prima?»²⁹. Ecuba sente la terra mancarle sotto i piedi davanti all'immagine comica di un'Elena di Troia ormai obesa che fa affondare la nave da guerra di Menelao nel bel mezzo dell'Egeo. Euripide si era reso conto che la lingua della Laconia aveva in sé uno stile retorico e non era il semplice prodotto di un livello di istruzione inferiore. Socrate condivideva tale giudizio: gli Spartani, diceva, «fingono di essere ignoranti» intenzionalmente e fanno finta che la loro superiorità si fondi sulla loro abilità in combattimento e sul loro coraggio. Perfino il comune cittadino spartano, che può apparire in un primo momento «il piú mediocre dei Lacedemoni [...] capitata nel discorso l'occasione, come un terribile arciere scaglierà una frase memorabile, breve e stringata»; la battuta di uno spartano, dice Socrate, può essere così profonda «che l'interlocutore darà l'impressione di restarci come un bambino»³⁰.



Alessandro recide il Nodo di Gordio, incisione di Theodor Matham (1627-1691).

Capitolo settimo

Gli emuli macedoni

Per un breve periodo – meno di due decenni – enormi regioni del mondo, tra cui il territorio oggi chiamato Grecia, furono unite sotto due successivi sovrani di lingua greca: Filippo II di Macedonia e suo figlio Alessandro III, comunemente noto come Alessandro Magno. Erano gli ultimi di una lunga serie di re della stessa famiglia che avevano governato per secoli la Macedonia ed erano conosciuti come gli Argeadi, in quanto asserivano di essere giunti originariamente da Argo. Prima che la loro dinastia si esaurisse, tuttavia, essi insegnarono ai Greci il commercio delle grandi idee. I Macedoni si spinsero a oriente piú di qualsiasi altro popolo di lingua greca prima di loro e comunicarono ai Greci l'idea di un impero mondiale. Essi crearono la migliore cavalleria che la Grecia avesse mai avuto e svilupparono la tecnologia della guerra d'assedio, di fondamentale importanza psicologica per mantenere il potere imperiale su scala internazionale. Dopo le conquiste di Alessandro e la sua morte, i suoi generali macedoni, conosciuti come i diadochi, ovvero «i successori», si spartirono i territori conquistati e, dopo molto spargimento di sangue, insediarono dovunque monarchie e corti in cui si parlava greco e che facevano sfoggio di elaborati cerimoniali e sontuosi palazzi.

I Macedoni fecero il loro primo ingresso nella storia nel contesto di una competizione. Attorno al 500 a.C., Alessandro I chiese di gareggiare alle Olimpiadi, il che significava che la sua rivendicazione di un'appartenenza etnica alla comunità greca fosse approvata dai giudici delle gare. Fu convenuto che la discendenza dagli abitanti di Argo nel Peloponneso legittimava il suo desiderio di competere con altri Greci nella sede piú famosa dei giochi panellenici. Un secolo e mezzo piú tardi, nel 338 a.C., Filippo II, uno dei discendenti di Alessandro I, riuscì a battere gli altri Greci dei territori continentali non solo nello stadio delle gare di atletica, ma anche sul campo

di battaglia di Cheronea. Con un monumento commissionato da Filippo e da erigersi a Olimpia, il sovrano macedone intendeva dimostrare di considerarsi ora non già un rivale degli altri Greci, bensì degli dèi. L'edificio circolare, chiamato Filipeion, conteneva statue del re, di suo padre, Aminta III, e di suo figlio Alessandro (il futuro Alessandro III). Accanto a loro vi erano icone raffiguranti la madre di Filippo, Euridice I, e la madre di Alessandro, Olimpia. Con un tocco che non celava arroganza, le statue e le icone erano state realizzate in oro e avorio, ovvero i materiali riservati alle statue cultuali degli dèi. Il Filipeion non era esattamente un tempio, ma Filippo vi invitava gli spettatori a confrontare il suo potere, e quello della sua famiglia, con il potere delle divinità.

I Macedoni portarono lo spirito di competizione (la settima delle caratteristiche appartenenti agli antichi Greci) a livelli che non esiterei a definire spietati, e la cosa aveva già inizio in famiglia. L'élite macedone era costituita da individui dominanti che sapevano intuitivamente come acquisire, mantenere e accrescere il loro potere. Filippo e Alessandro, come tutti i sovrani macedoni, non esitarono mai a ricorrere alla violenza più spietata, anche contro famigliari e compagni. Il fatto poi che la poligamia fosse generalmente tollerata, con diverse mogli o concubine che generavano figli rivali che pretendevano di essere gli unici eredi, intensificava ulteriormente lo spirito di competizione. La storia macedone è un'intricata saga di lotte interne ai clan dominanti. Fazioni diverse, che spesso sostenevano fratellastri nati dallo stesso re, tentavano di avere la meglio l'una sull'altra; mogli e figli rivali venivano considerati come vuoti a perdere. Dopo che Filippo era stato ucciso dalla sua stessa guardia del corpo, si pensa che la madre di Alessandro, Olimpia, potesse aver cospirato per uccidere l'«altra donna» del re, insieme con il figlio o i figli. Non si può nemmeno escludere che avesse complottato lei stessa per l'assassinio del marito. In Macedonia, la competizione interna per conquistare il potere era profondamente radicata. Era come se esistesse un consenso generale sul fatto che fosse tale sistema a garantire la perdurante forza del regno, in base al principio della sopravvivenza del più adatto.

Cresciuti tra le rivalità di mogli, fratelli e fratellastri, famiglie dinastiche e signori della guerra, non c'è da stupirsi che Filippo II e Alessandro III abbiano gareggiato per il potere scontrandosi in primo luogo con le antiche città-stato della Grecia e poi con lo stesso re persiano. Il problema

connaturato alla passione dei Macedoni era che – perlomeno dal momento in cui Filippo salí al trono nel 359 a.C. – non si sentivano mai soddisfatti di quanto avevano già conquistato. Con gli occhi sempre puntati sul gradino successivo della scala, spesso dimenticavano di aver cura di quelli che avevano già occupato. Tale rischio è piú chiaramente visibile nella figura enigmatica di Alessandro, le cui straordinarie conquiste e la permanente assenza da palazzo finirono per destabilizzare e impoverire sia la sua patria macedone sia il resto della Grecia continentale. La sua morte lasciò tutti i Greci e tutti i popoli un tempo sottomessi all'impero persiano in uno stato di anarchia, vulnerabili alla violenza di massa causata dalle Guerre dei diadochi. I loro discendenti continuarono ancora per secoli a uccidersi a vicenda, come pure a combinare unioni matrimoniali interdinastiche, fino a quando nel II e I secolo a.C. i Romani annesero uno dopo l'altro tutti i loro regni.

Questo capitolo colloca le conquiste di Alessandro nel contesto del carattere e dello stile di vita peculiare di questi abitanti della Grecia settentrionale, chiassosi e sempre pronti alla rissa e a grandi bevute sfrenate in compagnia. Ci possiamo chiedere se Alessandro fosse motivato dal sogno di un ideale di pace e fratellanza globale tra gli uomini, sostenuto da una brillante capacità istintiva di manipolare l'opinione pubblica, oppure da una bassa soglia di tolleranza alla noia e all'alcol e da deliri megalomani. Possiamo indagare sulle ragioni che motivarono i suoi successi: la sua grande dote personale, ereditata dal padre, era l'organizzazione militare, ma aveva altresí ricevuto un eccezionale sostegno da parte della madre, una donna dura e ambiziosa. Tanto Filippo quanto Alessandro furono in grado di entrare nella tenzone e fare man bassa di conquiste sulla scena mondiale perché disponevano del denaro per finanziare le campagne militari e chiamare a sé una forza intellettuale di levatura mondiale – non solo i migliori ingegneri e ammiragli, ma lo stesso filosofo Aristotele, che fu mentore di Alessandro. Nell'ultima parte del capitolo, che funge come una sorta di coda alle conquiste di Alessandro, vedremo in che modo, nonostante tutte le lotte intestine, lo spirito eternamente insoddisfatto e competitivo dei Macedoni che succedettero al grande conquistatore mantenne gran parte del mondo allora conosciuto sotto il dominio greco, riuscendo anzi ad ampliare ulteriormente gli orizzonti della sfera d'influenza greca.

In battaglia, Filippo era sempre in prima linea e riportò tra l'altro numerose ferite, tra cui la perdita dell'occhio destro durante l'assedio di Metone di Pieria nel 354 a.C. La leggenda macedone, tuttavia, ha il suo vero inizio nel 338 a.C., con la battaglia di Cheronea. In una piana alle falde del Monte Parnaso, Filippo sconfisse le venerabili *póleis* di Atene e Tebe, spezzando il cuore all'oratore ateniese Demostene, che per anni aveva avvertito i suoi compatrioti che i Macedoni stavano arrivando. Il figlio di Filippo, Alessandro, dimostrò il suo coraggio e la sua abilità nel combattimento all'età di soli diciotto anni.

A quel punto, tutte le comunità della Grecia continentale, fatta eccezione per Sparta, accettarono di formare una lega in base ai termini di un trattato su cui giurarono a Corinto. Seppure presentata come un sodalizio di stati autonomi, uniti da un trattato di pace, la Lega mirava alla creazione di un nuovo esercito ellenico di enormi dimensioni, pronto a conquistare il mondo sotto il controllo assoluto del suo comandante supremo macedone con un occhio solo, che risiedeva nella propria capitale di Pella. Ogni stato membro era chiamato a fornire truppe ed equipaggiamento militare. Chi erano esattamente questi nuovi padroni della Grecia tanto combattivi, che alcuni dei loro nuovi sudditi trovavano rozzi e strani? In effetti, i Greci loro avversari, tra cui Demostene, li accusavano talora di essere di fatto dei barbari, rivangando la difficoltà che molti incontravano nel comprendere il dialetto macedone, almeno la lingua parlata dalle classi non istruite. I comandanti macedoni, del resto, esasperavano perfino la loro parlata dialettale quando avevano bisogno di comunicare con i soldati semplici dell'esercito. Da una lapide rinvenuta a Vergina, l'antica Aigai (Ege), un tempo capitale dei re macedoni prima che Archelao edificasse la città di Pella alla fine del V secolo, risulta tuttavia che gli uomini macedoni avessero nomi prevalentemente greci. Il loro dialetto era indubbiamente greco, più vicino al dorico che allo ionico; presentava specifiche variazioni identificate già nell'antichità, tra cui la pronuncia e la trascrizione della lettera *phi* (f) come *beta* (b). Il popolare nome femminile macedone Berenice, di conseguenza, era l'equivalente di Pherenice ovvero Latrice di Vittoria.

Benché i Macedoni condividessero naturalmente alcuni aspetti del loro stile di vita con i loro vicini traci e illiri, quanto a cultura erano indubbiamente greci. Il loro primo fulcro religioso era chiamato Dion, la cui

etimologia rivela che adoravano Zeus, e una ciotola per libagioni rinvenuta in una tomba della Macedonia settentrionale e risalente agli inizi del v secolo era dedicata ad Atena. Nella regione aveva altresí una diffusione importante il culto di Dioniso, e sappiamo che donne di tutte le età partecipavano a riti dionisiaci vestite come menadi e si lanciavano correndo dalle pendici delle montagne, esattamente come facevano in altre regioni della Grecia. I Macedoni vantavano inoltre un antenato nella genealogia preistorica greca ricostruita già da Esiodo, che gli attribuisce il nome Macedone e asserisce che i suoi discendenti «avevano la loro dimora presso la Pieria e l'Olimpo»¹. I reperti archeologici confermano che i Macedoni erano concentrati in quella regione prima di espandersi attraverso la Grecia settentrionale. I Macedoni riferivano a loro volta che l'espansione era iniziata allorché erano arrivati da Argo gli antenati di Filippo.

Le origini dinastiche di Filippo nel Peloponneso dovettero essere tra i motivi che lo spinsero a conquistare la Grecia, insieme con il suo temperamento. Irrequieto e autocratico, non si sarebbe mai accontentato di essere padrone della sola Macedonia. Assicuratosi nel 336 a.C. la supremazia sulla Grecia, ordinò l'invasione dell'Asia muovendo un'avanguardia di diecimila uomini, guidati dal suo fidato generale Parmenione. Filippo approfittò della crisi innescata nella monarchia persiana dall'assassinio del Gran Re, Artaserse IV, e dall'inaspettata ascesa al trono di suo nipote Dario III. In seguito, lo stesso Filippo fu ucciso in patria prima di poter sbarcare in Asia Minore e unirsi al suo esercito. Il figlio ventenne assunse le redini sia del trono sia dell'offensiva contro la Persia. Prima ancora di unirsi alle forze di Parmenione, Alessandro mise a tacere tutti i suoi rivali dimostrando di essere invincibile come suo padre: soffocò un'incipiente ribellione in Tessaglia; attaccò le tribú che vivevano a nord e a ovest della Macedonia, nelle terre oggi corrispondenti a Bulgaria, Albania e Serbia; quando l'ateniese Demostene fomentò la rivolta piú a sud e i Tebani assaltarono la guarnigione macedone di stanza nella loro città, Alessandro marciò contro i rivoltosi e, con il prezioso aiuto del suo generale Perdicca, riuscí a radere al suolo Tebe, uccidendo o vendendo come schiavi tutti gli abitanti. Il giovane monarca macedone faceva sul serio, e la Lega di Corinto si rimise rapidamente in riga.

Alessandro attraversò l'Ellesponto nel maggio del 334 a.C., visitò Troia, dove molti secoli prima i Greci avevano schiacciato la resistenza di Priamo e

dei suoi alleati asiatici, e sconfisse una delle armate persiane presso il fiume Granico. Successivamente «liberò» dal dominio persiano alcune città greche della costa asiatica, occupò la Frigia Ellespontina e Sardi e conseguì non facili vittorie a Mileto e vicino ad Alicarnasso. A quel punto, la conquista della principale città della Caria era determinante per la sua ininterrotta avanzata verso oriente; quella ricca satrapia ellenizzata aveva ampliato i propri confini sotto il governo di Mausolo (377-353 a.C.), commemorato con la sorella e moglie Artemisia nel Mausoleo di Alicarnasso, ricco di magnifiche sculture e considerato una delle sette meraviglie del mondo. Alessandro ottenne l'appoggio della Caria, nominandone come unica sovrana la sorella più giovane di Mausolo, Ada, che prese sotto la sua protezione il giovane re macedone e lo adottò ufficialmente come figlio. L'aspetto della regina, morta verso i quarant'anni di età, fu ricostruito in base allo scheletro ritrovato in una tomba che si diceva fosse la sua; presso il Museo di Archeologia Subacquea di Bodrum i visitatori odierni posso osservare il manichino a grandezza naturale della regina di Alicarnasso, dallo sguardo impassibile e leggermente abbassato.

L'esercito macedone proseguì poi lungo la costa, conquistando sistematicamente tutte le città portuali per impedire l'attracco delle navi nemiche. Dopo aver sconfitto i Persiani a Gordio nell'aprile del 333 a.C., i Macedoni annesero l'intera satrapia della Frigia. A Gordio avvenne l'incidente più significativo della breve parabola di Alessandro. Nel tempio di Zeus era conservato un antico carro per i buoi, offerto al dio da un contadino di nome Gordio, divenuto re dopo che un oracolo aveva annunciato che il nuovo sovrano sarebbe arrivato su tale mezzo di locomozione. Il carro era stato consacrato a Sabazio (il dio frigio identificato con Zeus) e la sua stanga era stata legata a un palo con un nodo molto intricato, fatto con una corda di corteccia di corniolo. Le estremità della corda erano invisibili all'occhio. Alessandro, avendo giustamente intuito che il carro e il nodo potevano contribuire a conferire legittimità alla sua pretesa di governare l'Asia Minore, recise il nodo con la spada o, secondo un'altra versione della leggenda, lo sfilò semplicemente dalla stanga. Mentre il profeta del tempio annunciava che Zeus aveva così espresso ad Alessandro la sua approvazione, venne svelato un altro oracolo, che aveva predetto che l'uomo che avesse sciolto il nodo era destinato a diventare re dell'Asia. Il taglio del nodo gordiano rivela tutta l'audacia di Alessandro – senza dubbio al corrente che la sua azione

poteva anche essere percepita come un gesto arrogante e sacrilego – e, al tempo stesso, la fiducia che aveva in se stesso, la genialità dei suoi colpi di scena in fatto di pubbliche relazioni e la sua capacità di affidarsi al pensiero laterale.

Alessandro marciò poi verso la Cilicia, occupando le Porte omonime (un passo di montagna sulla catena del Tauro) e la città di Tarso. La sua avanzata, tuttavia, non era così incontrastata. Dario III stava infatti radunando un grande esercito a Babilonia e in Siria. Il re persiano riuscì a intrappolare Alessandro, ma i Macedoni uscirono vittoriosi dall'accerchiamento grazie all'insuperabile tattica di combattimento utilizzata nella battaglia epocale di Issa. Il generale Parmenione, a sua volta, prese Damasco, insieme con un abbondante bottino.

Con una tale serie di successi, Alessandro cominciò effettivamente a considerarsi re dell'Asia, lasciando intendere di essere perlomeno un semidio. Mosse le sue truppe lungo l'Oronte e avanzò in Fenicia. Dopo la resa di Gaza e dell'Egitto nel 332 a.C., fondò la città di Alessandria nell'anno seguente, per poi recarsi in visita all'oracolo del dio egizio Amon e dichiarare, in modo offensivo per la tradizionale mentalità greca, di essere il figlio di Zeus. Costretto a tornare indietro per garantire la sicurezza della Samaria, affrontò nuovamente i Persiani nella battaglia di Gaugamela, nel Nord dell'attuale Iraq, il 1° ottobre del 331 a.C. Nonostante la vittoria, i Macedoni non erano ancora riusciti a fare prigioniero Dario III. A quel punto, tuttavia, anche Babilonia si arrese, facendo di Alessandro il sovrano della più grande satrapia dell'impero persiano. Appena recuperate le forze, i Macedoni conquistarono Susa a dicembre, Persepoli nel gennaio del 330 a.C. e poi Pasargade. Alessandro, intanto, riuscì finalmente a organizzare l'assassinio di Dario accordandosi con il satrapo della Battriana. L'intero impero persiano era ormai suddito del figlio macedone di Zeus.

Con la sua brama di campagne militari inspiegabilmente insoddisfatta, Alessandro proseguì verso est, impiegando ben due anni per sottomettere le regioni centroasiatiche della Battriana e della Sogdiana. Nel 327 a.C. invase il Punjab e lo occupò per tre anni. Fatto ritorno a Susa nel 324, si impegnò a unificare il sistema di tassazione e il conio. L'anno dopo, tuttavia, morì, forse avvelenato, e di certo abbattuto per la morte di Efestione, suo generale nonché compagno da tutta la vita. Lasciò così incompiuta l'organizzazione dell'amministrazione centrale, di cui il suo impero, la cui vastità era senza

precedenti, aveva disperato bisogno. Il racconto piú autorevole della morte di Alessandro è riportato nell'opera dello storico greco Diodoro Siculo. A quanto egli riferisce, Alessandro, benché indovini e veggenti gli avessero raccomandato di compiere grandi sacrifici agli dèi, si era lasciato distrarre dal suo seguito di «amici» ufficiali, appartenenti alla cerchia piú intima di fidati luogotenenti, e si era unito alle gozzoviglie in onore del suo antenato Eracle. Anche se i Greci erano soliti bere il vino diluito con acqua, quella notte Alessandro lo bevve non diluito e (come spesso accadeva) in quantità smodata.

E all'improvviso, come se avesse ricevuto un violento colpo, si lamentò con alte grida e fu condotto via guidato per mano dagli amici. I servi lo presero subito, lo misero a letto e lo assistettero premurosamente; ma la sua sofferenza cresceva e nessuno dei medici convocati fu in grado di recargli sollievo. Poi, in preda a molti dolori e terribili sofferenze, disperando di salvarsi si tolse l'anello e lo diede a Perdicca. Agli amici che domandavano: «A chi lasci il regno?», rispose: «Al migliore»².

Con quelle ultime parole generò decenni e decenni di caotica competizione tra i suoi successori – i generali e i loro accoliti.

Portando la guerra in terre così lontane e combattendo per così tanto tempo, non si può dire che Alessandro sia stato di beneficio alla sua terra d'origine. Egli impoverì disastrosamente il bacino della forza lavoro macedone; il suo reggente Antipatro e l'indomabile madre, Olimpia, condussero un'estenuante lotta di potere che coinvolse e dominò la vita di corte; il governo macedone, peraltro, non trasse vantaggio neppure dalla sottomissione dei Greci della Lega di Corinto. I Macedoni si limitarono semplicemente a lasciare proprie guarnigioni nella maggior parte delle città-stato sottomesse nel Peloponneso, o almeno abbastanza vicine per intimorire quel tanto gli abitanti del luogo affinché non si ribellassero. In molti casi, durante le campagne in Asia, lo stesso Alessandro si trovò a sgominare altri Greci, che combattevano per i Persiani come mercenari. La mancanza di interesse per la Grecia e gli stessi Greci è un elemento sempre presente nelle questioni riguardanti il carattere e le motivazioni di Alessandro – uno dei grandi enigmi della storia.

Già nell'antichità, e comunque da allora in avanti, Alessandro venne visto da alcuni come un megalomane avvinazzato, da altri come un visionario che

sognava di riunire il genere umano in un'unica e pacifica famiglia. Molti Macedoni trovavano offensivo che coltivasse amici e alleati persiani e che avesse adottato il cerimoniale della corte persiana (in particolare la fede nella divinità del re), così come non gradirono il suo matrimonio, seppure politicamente motivato, con Rossane, una principessa della Battriana. Ma davvero Alessandro intendeva governare l'impero persiano come un sovrano autocratico, come avevano fatto gli Achemenidi prima di lui? Non si può escludere che avesse in mente un nuovo tipo di assetto statale «multiculturale» e tollerante, una società etnicamente mista. In linea generale, tuttavia, sono incline a pensare che agisse troppo d'impulso – sempre esageratamente coinvolto nella situazione immediata – per prestare molta attenzione al futuro o agli ideali utopici. Del resto, non ci sono prove che il suo atteggiamento fosse molto diverso da quello di Filippo, che già a suo tempo aveva concepito il progetto di trasformare la monarchia macedone in qualcosa di ben più grandioso secondo gli standard internazionali di allora, anzi, la sua imitazione consapevole della sontuosa corte persiana può essere vista chiaramente nell'arte e in certi aspetti del cerimoniale. Altri Greci riservavano le loro migliori opere architettoniche e artistiche agli dèi, in templi e santuari, mentre i Macedoni spendevano denaro a profusione in tessuti pregiati e nel decoro dei loro palazzi. La tomba riccamente dipinta che si ritiene appartenga a Filippo, la cosiddetta Tomba II di Vergina, aveva avuto chiaramente per modello il sepolcro di Ciro il Grande a Pasargade.

Capita inoltre di dimenticare facilmente che già Filippo aveva ordinato l'invasione dell'impero persiano – due anni prima che Alessandro si unisse alla battaglia –, così come aveva fatto lo spartano Agesilao mezzo secolo prima. In realtà, i Greci non avevano mai rinunciato al sogno di punire i Persiani per le loro incursioni del 490 e 480 a.C. Le nostre possibilità di scorgere il vero Io di Alessandro Magno trovano altresì ostacolo nelle fonti piuttosto tarde: Diodoro Siculo (I secolo a.C.), Quinto Curzio Rufo (I secolo d.C.), Plutarco (tra il I e il II secolo d.C.), Arriano (II secolo d.C.), Giustino (III secolo d.C.), per non parlare del fantasioso *Romanzo di Alessandro* (III secolo d.C.), il cui autore è sconosciuto. Tutti questi scrittori attinsero in varia misura a fonti più antiche, comprese le testimonianze oculari del generale di Alessandro, Tolomeo, del suo ingegnere Aristobulo, del suo ammiraglio Nearco e del misterioso Clitarco, di cui poco si sa ma la cui biografia di

Alessandro fu completata attorno al 301 a.C. È improbabile purtroppo che perfino questi documenti originali fossero obiettivi, dal momento che vennero utilizzati a scopo di propaganda durante le Guerre dei diadochi.

La domanda forse più importante che dobbiamo porci è se Alessandro credesse davvero che nelle sue vene scorreva sangue divino, o se invece adottò cinicamente questo tipo di propaganda per giustificare dinnanzi ai sudditi più superstiziosi quello che doveva essere in realtà un progetto razionale e illuminato. Ci è quasi impossibile formulare un giudizio basandoci sulle testimonianze disponibili, per esempio le nuove monete che Alessandro aveva fatto coniare a Damasco, quando aveva bisogno di conquistare l'alleanza fenicia. Su un lato era impressa la testa di Eracle, ma con i tratti del viso di Alessandro; il verso raffigurava Zeus, padre di Eracle e, presumibilmente, di Alessandro. Le immagini di Eracle e Zeus erano state scelte molto avvedutamente, in quanto erano gli equivalenti greci degli dèi fenici Melqart e Ba'al. Dovremmo tuttavia pensare che Alessandro si credesse in qualche modo una reiterazione spirituale, o addirittura la reincarnazione di Eracle, l'eroe colonizzatore?

Ho però il sospetto che almeno in parte lo credesse. La classe dirigente macedone del IV secolo a.C. attingeva grande forza dalla propria vita religiosa interiore, dominata dall'iniziazione a un intenso culto misterico che offriva un profondo sostegno psicologico e la prospettiva di una beatitudine ultraterrena nelle Isole dei Beati o dei Campi Elisi. Per essere accettato nell'aldilà, il defunto, condotto da Ermes, l'accompagnatore delle anime dei trapassati, doveva aver vissuto una vita retta ed era chiamato a dare determinate risposte ai giudici degli inferi, presieduti da Radamante. La raffigurazione di un momento del giudizio ultraterreno è dipinta su una tomba macedone di Lefkadia, a sud di Pella, la più grande finora trovata. Molto probabilmente apparteneva a uno dei comandanti di Alessandro. Dopo essere stato iniziato al culto misterico, l'adepto aveva accesso agli scritti arcani che contenevano le risposte corrette; nel 1962, uno di questi testi, noto come Papiro di Derveni, fu effettivamente scoperto in una necropoli macedone nei pressi di Salonicco. Esso risale alla metà del IV secolo ed è pertanto il libro più antico del mondo occidentale giunto fino a noi.

I suoi frammenti, astrusi ed eterei, aprono uno squarcio sorprendente sulle segrete convinzioni religiose dell'élite macedone, che rendono tutto sommato

meno stravagante l'affermazione di Alessandro Magno di essere figlio di Zeus e un pari di Eracle. Il testo, in cui si parla di potenti spiriti vendicativi e delle loro incarnazioni «benevolenti», afferma altresí che l'iniziato, prestando la dovuta attenzione alle visioni oniriche, può liberarsi dalla paura di Ade. Si parla di *magoi* misteriosi che compiono libagioni agli déi con acqua, vino e miele e dolci dalla forma stranamente gibbosa. Lo scritto fornisce inoltre un lungo commento a un precedente testo di enigmi orfici, in cui si parla di Zeus che spodesta il padre, del rapporto tra il fuoco e gli altri elementi e delle virtù profetiche della Notte. Vi è anche discussa l'idea che il Sole possa essere assimilato a un organo genitale, come accade nella versione orfica della creazione del cosmo, in cui figurano piú volte la Mente (*Noûs*), il Destino (*Moíra*) e Zeus, posto quest'ultimo sullo stesso piano di Afrodite, Persuasione (*Peithṓ*) e Armonia. Il mondo segreto degli iniziati orfici macedoni era vivace, sicuro di sé e ammaliante. Se Alessandro era un iniziato, il che è molto probabile, non c'è dubbio che fosse convinto di godere di uno status particolare in rapporto al divino.

La figura di Olimpia, la madre di Alessandro, una donna della Grecia settentrionale che secondo fonti antiche praticava culti esoterici, ebbe un'indubbia importanza nel successo del figlio. Le antiche fonti sessiste la ritraggono come una megera appassionata di intrighi, anche se in realtà non fece che battersi in favore del figlio dal preciso momento della sua nascita. Le donne della corte macedone erano indubbiamente potenti, anche se è difficile stabilire in quale misura avevano effettivamente accesso al potere ufficiale, o se invece la cultura politica della corte permettesse soltanto loro di esercitare, in forma *non ufficiale*, pressioni sugli affari di stato addirittura maggiori di quelle concesse alle donne dell'élite nella maggioranza degli altri stati greci. Fonti del IV secolo offrono tuttavia alcuni scorci del comportamento delle regine e dei loro consorti: in un discorso dell'epoca, lo statista ateniese Eschine rivela che la madre di Filippo II, Euridice, aveva sollecitato aiuti all'esterno della Macedonia per favorire l'affermazione del figlio come erede al trono; la stessa Euridice aveva fatto erigere almeno due costose statue a Ege; Cratesipoli, moglie di Alessandro, figlio del generale macedone Poliperconte, si sostituí al marito assassinato nel 314 a.C. e con il suo esercito repressero duramente una rivolta nella città di Sicione.

Di quale forza psicologica fossero dotate Olimpia e le altre donne è risultato chiaro nel 1986 dopo la scoperta a Pella di una tavoletta di piombo che riportava incisa la maledizione lanciata da una donna macedone ed era stata sepolta tra il 380 e il 350 a.C. nella tomba di un uomo di nome Makron. La donna che aveva lanciato la maledizione voleva sposarsi e fare figli con un certo Dionysophon, ma temeva che egli avrebbe invece preso in moglie una rivale di nome Thetima. La donna invoca allora lo spirito di Makron e i demoni dell'oltretomba affinché impediscano a tutte le altre donne non sposate, ma soprattutto a Thetima, di sposare Dionysophon, che non dovrà ammogliarsi fino al momento in cui ella non disseppellirà la tavoletta. A quanto sembra, non lo fece, e noi, molto probabilmente, non sapremo mai se alla fine Dionysophon sposò davvero Thetima.

Non sarà mai chiaro quale fu il contributo che la religione e le macchinazioni della superstiziosa Olimpia offrirono al successo riportato da Alessandro, ma possiamo non avere dubbi almeno sul fatto che un elemento fondamentale delle sue conquiste fu il denaro. Durante il regno di Filippo, le entrate della monarchia macedone erano aumentate in maniera massiccia. Il re aveva sviluppato e manteneva sotto il controllo della sua famiglia un nuovo programma di estrazione mineraria che gli permetteva di sfruttare le risorse naturali di oro e argento presenti nei suoi domini. Filippo ricavava annualmente dall'attività estrattiva qualcosa come mille talenti di puro profitto. L'impatto visivo del corredo funebre e dei serti ornamentali, con tanto di grappoli di ghiande, in abbagliante oro zecchino, rinvenuti a Vergina nelle due camere sepolcrali della tomba che si ritiene sia quella di Filippo, nasce dal bisogno di pura ostentazione della propria ricchezza. Il re creò altresì il proprio potere economico facendo circolare la moneta macedone; ampliò inoltre i suoi territori espandendosi in regioni densamente boschive lungo i pendii della valle del fiume Strimone, ricavandone quantità pressoché illimitate di legno di abete, pino e quercia necessario a sostenere la crescente domanda di navi. I grandi fiumi della Macedonia fornivano vie d'acqua lungo le quali anche le chiatte più grandi potevano navigare tutto l'anno fino ai cantieri navali sulla costa.

Per sostenere i programmi militari macedoni non mancavano dunque le risorse monetarie. Filippo studiò le famose strategie dell'esercito tebano e investì denaro nella formazione di un corpo di fanteria di soldati professionisti, reclutati tra i contadini macedoni e organizzati secondo le loro

diverse tribú, che egli riforní delle armi piú moderne. Il famoso corpo di guardia di opliti dei re macedoni, o *ypaspistaí*, era tuttavia costituito da un reggimento scelto di forse tremila uomini, appositamente selezionati da *tutte* le tribú e spronati a considerarsi le guardie del corpo personali del sovrano. Filippo creò inoltre, e comandò, una compagnia di cavalleggeri scelti tra i rappresentanti della nobiltà terriera, che divenne rapidamente il piú forte contingente di cavalleria che il mondo occidentale avesse mai visto, invitando tra l'altro a farne parte anche abili cavalieri di altre regioni della Grecia ai quali concedeva grandi appezzamenti di terreno. Il padre di Alessandro Magno impose altresí di non rispettare la tradizionale pausa dell'attività militare durante i mesi invernali: Filippo non era certo uomo da lasciarsi limitare dai cambi di stagione e si attendeva che i suoi soldati fossero pronti a marciare in guerra ogni giorno dell'anno. I Macedoni non trascurarono neppure l'importanza dell'egemonia sui mari; Alessandro non avrebbe mai potuto conquistare con tale rapidità una porzione tanto grande dell'Asia se il suo ammiraglio Nearco non avesse mantenuto il controllo dei porti dell'Anatolia, costringendo la flotta persiana a compiere lunghe deviazioni e negando alle sue navi ogni accesso dal mare ai domini dell'impero.

Sotto Filippo e Alessandro si consolidò il rapporto tra la guerra e l'ingegneria bellica, e le guerre d'assedio volsero a favore dell'esercito attaccante. Il *katapultikón*, ovvero la catapulte che scagliava dardi in grado di trapassare anche le corazze, era stato inventato in Sicilia agli inizi del IV secolo, ma fu solamente sotto Filippo o Alessandro, che potevano permettersi di pagare lauti stipendi agli ingegneri piú illustri del mondo di allora, tra cui Polieido di Tessaglia, che venne introdotta la molla a torsione. Fu cosí possibile aumentare le dimensioni dei proiettili che potevano essere lanciati meccanicamente, da piccole pietre fino a macigni del peso di 80 chilogrammi, che al momento dell'impatto potevano staccare di netto la testa di un uomo o abbattere un intero bastione. I proiettili potevano essere lanciati a ripetizione e con notevole precisione contro i baluardi difensivi, riducendoli rapidamente in macerie. Insieme con enormi torri d'assedio mobili e arieti di dimensioni senza precedenti, le terrificanti catapulte macedoni trasformarono del tutto l'esperienza bellica dell'assediate e dell'assediate. L'invenzione della catapulte con molla a torsione fu determinante nella nascita sia dell'impero macedone sia di quello romano.

Filippo e Alessandro trasformarono inoltre la consuetudine greca di acquisire nuove conoscenze da stranieri in una pratica commerciale sistematica. Filippo invitò Greci di città lontane a intrattenere la sua corte e migliorare il suo arsenale. L'ammiraglio Nearco, per esempio, era in realtà figlio di un isolano di Creta invitato da Filippo a stabilirsi in Macedonia, presumibilmente per avere da lui consigli sulla marina militare, dal momento che i Macedoni non erano mai stati grandi navigatori. La corte macedone aveva cominciato ad acquisire prestigio culturale dalla fine del V secolo, quando Euripide, insieme con altri letterati ateniesi, era stato invitato nel regno del Nord; Alessandro seguì l'esempio radunando presso di sé celebri artisti affinché migliorassero la sua immagine: Apelle, che dipinse numerosi ritratti del suo mecenate e una serie di dipinti di dee considerati all'epoca autentici capolavori; lo scultore Lisippo; l'incisore di pietre preziose Pirgotele.

Eppure, tra tutte le menti brillanti che aiutarono la Macedonia a conquistare il mondo, la più importante fu Aristotele, precettore e ispiratore sia di Alessandro sia del suo amico e confidente Efestione. Aristotele elevò il livello dell'indagine intellettuale in un modo che influisce ancora profondamente su scienza, letteratura, filosofia e teoria politica. È difficile immaginare per Alessandro una fonte di aiuto più straordinaria e cosmopolita. Aristotele proveniva da Stagira, in origine una colonia fondata nel VII secolo nel Nord della Grecia da Ioni dell'isola di Andros. Dal punto di vista strategico, Stagira rivestiva un'importanza ben più grande di quella che le sue dimensioni potevano suggerire e aveva conosciuto una serie di conquistatori tra cui il re persiano Serse, che l'aveva scelta come residenza durante la sua invasione della Grecia. La città aveva aderito alla Lega delio-attica e si era pertanto alleata con Atene, per poi ritirarsi dall'alleanza nel 424 a.C. e schierarsi con Sparta. Aristotele era nato durante il regno del padre di Filippo, Aminta III, quando Stagira era sotto il dominio del suo vicino di nord-est, sempre più potente. Filippo la rase al suolo nel 348, quando sia il re macedone sia Aristotele erano trentenni. Quest'ultimo era infatti quasi coetaneo di Filippo, nato appena due anni dopo di lui, nel 382. Poiché il padre di Aristotele era il medico personale del padre di Filippo, re Aminta, è inevitabile che i due ragazzi – Filippo e Aristotele – si conoscessero bene fin dall'infanzia.

In gioventú, Aristotele si era recato ad Atene per studiare con Platone all'Accademia e vi era rimasto per vent'anni. Buona parte della sua opera può essere infatti letta come una risposta alle idee platoniche, pur con differenze significative tra i due filosofi. Dopo aver lasciato Atene intorno al 348, nello stesso momento in cui Filippo distruggeva Stagira, Aristotele si recò prima a Lesbo e in Asia Minore, per poi accettare nel 343 a.C. l'incarico di precettore del giovane Alessandro. Aristotele tornò ad Atene per fondare il suo Liceo e, si pensa, per scrivere la maggior parte dei suoi numerosi trattati solamente otto anni piú tardi, nel 335, quando Alessandro era ormai succeduto a Filippo e aveva già assunto il controllo della capitale dell'Attica. Per otto degli anni piú importanti della vita di Alessandro, di conseguenza, il futuro conquistatore fu in dialogo costante e intimo con il famoso pensatore.

Il contributo di Aristotele alla storia intellettuale in genere, non solo alla filosofia occidentale, è incalcolabile. I quattordici libri della sua *Metafisica*, in particolare, furono determinanti per la nascita della filosofia islamica (*al-falsafa al-islāmiyya*) nel IX secolo d.C. e nel XII sollecitarono l'esteso commento del filosofo arabo-spagnolo Averroè, egli stesso oggetto di approfonditi studi in Occidente. Non vi era alcun elemento costitutivo dell'universo a cui Aristotele non rivolgesse il proprio interesse, non importa se empiricamente conoscibile ai sensi oppure al di là della superficie percettibile delle cose. Tutti gli scritti di Aristotele sono unificati dai metodi di ragionamento da lui sviluppati ed enunciati in un gruppo di opere sulla logica che i filosofi antichi successivamente riunirono e chiamarono *Organon* (ovvero «lo strumento»). Il contenuto di quelle opere monopolizzò l'intera storia della logica filosofica finché non apparve la critica aristotelica di Gottlob Frege e Bertrand Russell, rispettivamente nel XIX e XX secolo. Vari filosofi contemporanei stanno nuovamente riabilitando molti dei concetti logici di Aristotele. Lascia tuttora esterrefatti che Aristotele abbia saputo appropriarsi dei metodi di ragionamento filosofico trovati in Platone e nei suoi predecessori per trattare poi i sistemi inferenziali come argomento di analisi essi stessi. Egli era cioè interessato non solo a ciò che faceva funzionare il mondo nel modo in cui esso funzionava, ma all'esatto meccanismo degli argomenti su cui i pensatori basavano le loro conclusioni sul mondo. La filosofia era diventata in sé oggetto di analisi filosofica.

Tutte le opere sulla logica si domandano in che modo operiamo deduzioni

(che Aristotele chiamava sillogismi) o induzioni in base all'evidenza e alle premesse poste come postulato. Le sue altre opere *utilizzano* tali sistemi inferenziali per esaminare la natura di altri fenomeni. Aristotele applicò altresì coerenti categorie gnoseologiche a tutte le diverse branche dell'indagine – per esempio la divisione di quattro proprietà causali presenti nelle cose, o le «quattro cause»: formale, materiale, efficiente e finale. Nel caso di un tavolo da cucina, la causa materiale è la materia di cui è fatto (legno); la causa formale è la forma che lo rende un tavolo e non qualsiasi altro oggetto di legno; la causa efficiente è l'agente che ha dato forma al legno (il falegname); la sua causa finale è lo scopo, il fine o l'obiettivo (*télos*) per il quale è stato fatto, ovvero fornire alle persone qualcosa su cui disporre i piatti quando mangiano. La causa finale occupa un posto fondamentale in quella che è conosciuta come la sua teleologia: le corna di un animale sono prodotte da un'interazione tra forma e materia che da sempre possiede un potenziale intrinseco codificato al suo interno per produrre le corna, il cui *télos* è l'autodifesa dell'animale.

Come abbiamo visto, il padre di Aristotele praticava la medicina, e non è un caso che il filosofo si sia formato in quella tradizione scientifica, dato che erano gli ippocratici ad aver prodotto l'unico studio metodico dei corpi viventi. Aristotele intraprese uno studio sistematico e completo degli animali che serviva anche a spiegare e difendere il suo metodo analitico consapevolmente applicato. Solo nel Rinascimento europeo vennero prodotti contributi alla zoologia paragonabili al lavoro di Aristotele. La forza del suo intelletto nell'inventare quasi da zero la zoologia sistematica lascia ancora sbalorditi gli scienziati di oggi. L'anatomista vittoriano Richard Owen sosteneva che la scienza zoologica scaturiva dalle fatiche di Aristotele, «quasi, potremmo dire, come Minerva fuoriuscì dalla testa di Giove, in uno stato di nobile e splendida maturità»³.

Aristotele era interessato alla cultura quanto alla natura. I suoi manuali di retorica e poesia tragica analizzano i rispettivi elementi costitutivi, ma possiedono una componente etica e sono al tempo stesso prescrittivi e descrittivi. Almeno in parte, infatti, essi possono migliorare la produzione dell'oratore pubblico o del tragico esordiente perché non gli permettono di perdere di vista l'obiettivo che la sua arte si prefigge: la persuasione, nel caso della retorica; nel caso del teatro tragico, invece, un'opera che guidi il pubblico a una migliore comprensione di una materia in sé dolorosa.

Alessandro, che dovette godere dell'aiuto di Aristotele per diventare un oratore eccezionale, amava la poesia, soprattutto Omero e il tragico Euripide. Sapeva a memoria interi discorsi tratti dai drammi di Euripide, li recitava alle feste e durante le campagne militari organizzava perfino spettacoli teatrali per i suoi soldati. Furono tuttavia le opere di Aristotele sull'etica e la teoria politica che Alessandro dovette trovare di maggiore utilità. Nei suoi due libri di etica, l'*Etica nicomachea* e l'*Etica eudemia*, Aristotele colloca la felicità (*eudaimonía*) o la «buona vita» come obiettivo fondamentale della vita umana. L'*eudaimonía* non è tanto una condizione astratta quanto un'attività, e la funzione della vita umana è appunto svolgere tale attività. Condurre una buona vita equivale a vivere razionalmente, in modo meditato e attentamente ponderato, in conformità con la virtù (*areté*). Nella sua teoria politica Aristotele estendeva tale posizione etica a tutta la comunità o città-stato, dal momento che la felicità è l'obiettivo della *pólis* nonché la ragione stessa della sua esistenza. Nella *Politica* egli sostenne notoriamente la superiorità dei Greci e il loro diritto naturale a governare altri popoli e renderli schiavi attraverso la guerra: una filosofia politica che combaciava perfettamente con le aspirazioni di Alessandro.

La reazione di Aristotele alla morte prematura di Alessandro nel 323 – il filosofo fuggì da Atene rifugiandosi nell'Eubea – illustra pienamente il pericoloso subbuglio in cui era caduto l'intero mondo greco. Ad Aristotele, morto l'anno seguente, fu risparmiata la vista degli scagnozzi del suo grande allievo – gli altri uomini forti della Macedonia dell'epoca – che si lanciavano in una gara senza esclusione di colpi per aggiudicarsi la posta piú alta, in realtà il piú grande impero che il mondo avesse mai conosciuto. I signori della guerra, e i loro figli dopo di loro, combattevano l'uno contro l'altro quasi incessantemente per il controllo delle diverse regioni dell'impero di Alessandro. Entrambe le generazioni, padri e figli, sposavano le sorelle e le figlie dei rivali e generavano figli, creando cosí un insieme sempre piú complicato di alleanze e rivalità dinastiche. Nel giro di pochi decenni, questi Macedoni crearono una nuova mappa geopolitica del Mediterraneo orientale, del Nord Africa e dell'Asia Minore, plasmando cosí gli orizzonti psicologici e cartografici della prima epoca ellenistica.

Alla morte di Alessandro Magno, Perdicca divenne reggente di tutto

l'impero e affidò il controllo della Grecia ad Antipatro, che assunse il ruolo di tutore del figlio che Alessandro aveva avuto da Rossane. Dopo varie macchinazioni, il figlio di Antipatro, Cassandro, riuscì a subentrare al padre. Cassandro si liberò di Olimpia e fece assassinare il piccolo erede e la madre Rossane. Eppure, incredibilmente, i venti anni trascorsi da Cassandro sul trono di Macedonia (316-297 a.C.) furono relativamente pacifici e prosperi. Dobbiamo a Cassandro una delle più famose immagini dell'antichità, poiché commissionò al pittore Filosseno di Eretria la scena della battaglia di Alessandro contro Dario III di Persia, dalla quale fu quasi certamente tratto il magnifico «mosaico di Alessandro» nella Casa del Fauno di Pompei: Alessandro, con la mascella serrata e gli occhi sbarrati, si lancia alla carica sul suo cavallo sauro contro Dario terrorizzato, che gesticola impotente sul suo carro.

Nel resto della Grecia, tuttavia, l'ascesa e la divisione dell'impero macedone lasciarono un'eredità di incertezze. Vasti territori della Grecia continentale furono soggetti a frequenti cambi di governo. Dalla morte di Alessandro nel 323 a.C. alla sconfitta inflitta dai Romani nel 146 a.C. alle diverse città-stato del Peloponneso settentrionale aderenti alla Lega achea, si protrasse una situazione di instabilità. Le Guerre dei diadochi impiegarono quattro decenni per risolversi; poi, negli anni Settanta del III secolo, Pirro, il re dell'Epiro discendente dalla famiglia di Olimpia e quindi imparentato con Alessandro, invase il Peloponneso. Tra gli anni Sessanta e Quaranta vi furono diversi tentativi da parte delle comunità peloponnesiache di ribellarsi al dominio macedone; negli anni Venti del III secolo, Sparta tentò – fallendo – di riportare in vita il suo impero ormai obsoleto.

Il generale più fidato di Alessandro, Tolomeo, puntò senza esitare alla corona dell'Egitto e vi fondò la lunga dinastia tolemaica (vedi il capitolo VIII). Perdicca, il reggente, fu assassinato dopo soli due anni dai suoi stessi ufficiali. Uno dei congiurati era Seleuco, che diverrà Seleuco I, o *Séleukos Nikátōr*, ovvero Seleuco il Vincitore. Pur avendo ricevuto inizialmente la satrapia di Babilonia, ricca ma di scarso rilievo strategico e militare, Seleuco impiegò anni per consolidarvi la propria posizione di potere. Nel 302 a.C., tuttavia, aveva finalmente assunto il controllo dei territori orientali conquistati da Alessandro, spingendosi fino alla Valle dell'Indo. Seleuco fondò inoltre dieci città nelle regioni oggi corrispondenti a Turchia e Siria, tra

le quali la base navale di Seleucia di Pieria (nei pressi dell'attuale Samandağ) e Antiochia, centro del potere amministrativo. Pur non riuscendo a estendere il suo impero verso ovest, o a recuperare la Macedonia e la Grecia, Seleuco fondò una dinastia e una realtà imperiale che vantavano un alto livello di eleganza e cultura greca destinato a durare fino al 63 a.C.

Eppure, la personalità in assoluto più dotata della maggior parte di quei prodigiosi Macedoni, Antigono, non abbandonò mai il desiderio di conquistare il mondo intero. Nato nel 382 a.C., era esattamente coetaneo di Filippo, anche se gli sopravvisse per interi decenni. Antigono passò alla storia come Antigono I Monoftalmo, perché, come Filippo, aveva perso un occhio. Inimicatosi la maggior parte degli altri diadochi, morì combattendo contro la loro alleanza nella battaglia di Ipsos, alla sorprendente età di ottantuno anni. Con la prima delle Guerre dei diadochi, tuttavia, era venuto in possesso della Siria e dell'Asia Minore, e nel 307 a.C. suo figlio Demetrio aveva posto Atene e Cipro sotto il loro potere congiunto. Antigono fu il primo dei diadochi a proclamarsi re nel 306. Nel 302, annunciò con il figlio Demetrio la rinascita della Lega panellenica, che univa sotto il loro dominio la maggior parte della Grecia continentale del Sud.

Demetrio sapeva essere intimidatorio quanto il padre. Poiché Rodi aveva rifiutato di aiutarlo nel suo tentativo (fallito) di estromettere Tolomeo dall'Egitto, assediò per un anno la città con macchine da guerra che il mondo non aveva mai visto. A una di esse, una torre d'assedio su ruote che si diceva fosse alta quasi quaranta metri, era stato dato il soprannome Elepoli, la torre «che prende le città». L'assedio di Rodi era un progetto ambizioso perfino per Demetrio. Rodi era una magnifica città, di importanza strategica cruciale; fondata alla fine del V secolo, secondo il progetto a griglia del celebre architetto Ippodamo di Mileto, contava non meno di cinque porti. La sua vicinanza all'Asia Minore attirava un gran numero di mercanti che l'avevano resa ricca. Nonostante le sue terrificanti macchine da guerra, Demetrio fu costretto alla fine a ritirarsi, e gli abitanti di Rodi celebrarono l'evento con la costruzione di una colossale statua del loro dio più venerato, Helios, alta quasi quanto la torre d'assedio Elepoli. Il colosso, eretto nel santuario principale del dio Helios, sul lato orientale della splendente acropoli, incombeva sui porti e sul mare. La statua venne subito identificata come una delle sette meraviglie del mondo. Demetrio, dal canto suo, aveva comunque

guadagnato il titolo di Poliorcete («assediatore di città») e continuava a infondere terrore nei suoi nemici. Con l'assassinio e il caos, egli serrò in una morsa la Macedonia, spodestando la dinastia di Antipatro. Demetrio fu poi impegnato in lotte incessanti con il re dell'Epiro, Pirro, cacciato del tutto dal territorio macedone nel 288 a.C. Il regno di Demetrio consolidò il potere degli Antigonidi fino a quando i Romani sconfissero il suo discendente Perseo nel 168 a.C.

La satrapia della Tracia, che comprendeva le città prossime all'Ellesponto, era stata assegnata inizialmente a un altro dei compagni più intimi di Alessandro, Lisimaco, che aveva ottenuto risultati eccellenti durante la campagna in India. Egli consolidò il suo potere con varie spedizioni contro le tribù barbariche che circondavano il suo territorio ed estese la propria influenza in Asia Minore, soprattutto su Pergamo, la sua città preferita. Dopo la battaglia di Ipso nel 301, in cui era alleato con gli altri diadochi contro Antigono, Lisimaco ricevette l'intero regno dell'Anatolia. A differenza di Tolomeo in Egitto e Seleuco più a oriente, Lisimaco non riuscì a fondare una dinastia, pur avendo avuto dei figli da due delle sue tre mogli e un altro da una concubina. Con una congiura di corte di straordinaria perfidia, la madre di altri tre figli – una donna potente che altri non era che Arsinoe, figlia di Tolomeo I – montò un'accusa di tradimento contro Agatocle, il figlio maggiore di Lisimaco. Il re, uomo meschino e con un carattere difficile, si trovò a quel punto con il suo promettente erede gettato in carcere e ucciso. Mentre la vedova di Agatocle trovava rifugio con i figli presso la corte di Seleuco, Lisimaco dovette affrontare rivolte in molte delle sue città dell'Asia Minore. Fu allora che anche Arsinoe fuggì con i suoi figli. La crisi raggiunse il proprio culmine nel 281 a.C., con la battaglia di Corupedio, in cui Lisimaco, ormai completamente screditato, rimase ucciso.

Non esisteva quindi nessuna discendenza dinastica che potesse tramandare il nome di Lisimaco, né era chiaro chi dovesse succedergli sul trono. L'uomo che venne a trovarsi nel posto giusto al momento giusto fu il suo ex generale Filetero, figlio di un Greco di nome Attalo e di madre asiatica. Nominato da Lisimaco comandante di Pergamo, aveva poi disertato schierandosi al fianco di Seleuco. La famosa dinastia che avrebbe regnato a Pergamo era quindi quella degli Attalidi. Filetero rimase sul trono dal 281 al 263 a.C. e, non potendo procreare (a causa di un danno agli organi genitali dovuto a un

incidente d'infanzia), adottò il nipote che, alla sua morte, gli succedette come Eumene I, secondo re Attalide di Pergamo.

Furono questi i protagonisti delle pericolose guerre, intricate e sanguinose, combattute dai diadochi in Egitto, Asia, Macedonia, Tracia e Grecia. Il lascito piú immediato e interessante del progetto imperiale di Alessandro Magno si manifestò tuttavia piú a oriente. Il grande condottiero aveva lasciato piú di tredicimila cavalieri e fanti in Battriana, corrispondente a una parte del moderno Afghanistan. Seguendo la normale politica voluta da Alessandro, quei soldati avevano poi sposato delle donne del posto, dando così origine a uno stato greco etnicamente ibrido. I Greci della Battriana si sentivano in qualche modo relegati in una terra remota, tanto piú che la regione costituiva una sorta di roccaforte senza sbocco sul mare che proteggeva l'altopiano iranico dalle tribú nomadi delle steppe piú a est. Nel III secolo vi erano arrivati altri coloni greci. Verso il 228 a.C. la satrapia della Battriana si rese indipendente dall'impero dei Seleucidi, e un Greco di nome Eutidemo, forse originario di Magnesia sul Meandro, si proclamò sovrano del regno greco-battriano. Nel 189 a.C. gli succedette al trono il figlio Demetrio, che si prodigò in iniziative diplomatiche verso i governanti del nuovo impero Maurya, con capitale Patna, sul Gange. Dopo aver attraversato le montagne dell'Hindu-Kush che separano il Nord del Pakistan dall'Afghanistan, i Greci avanzarono in India e si impadronirono dei territori nord-occidentali, originando una straordinaria fusione tra la cultura indiana e quella greca.

Menandro I, un generale di Demetrio, sposò la figlia di quest'ultimo e divenne il piú famoso dei re battriani in India, regnando per tre decenni alla metà del II secolo a.C. e stabilendo probabilmente la sua residenza a Sagala (oggi Sialkot, nella regione settentrionale del Punjab pakistano). Menandro era probabilmente nato e cresciuto come un Greco della Battriana, ma varie monete emesse durante il suo regno, con magnifiche teste in puro stile greco e iscrizioni in alfabeto greco e kharosthi (un'antica forma di scrittura indiana), sono state ritrovate in terre molto a nord, come il Kashmir, a ovest fino a Kabul e a oriente fino a Mathura (oggi nello stato dell'Uttar Pradesh).

Menandro, costretto infine a tornare in Battriana, aveva lasciato, insieme con i suoi sudditi greci, una profonda impressione sui buddhisti indiani. Esiste un sorprendente parallelismo fra la tradizionale divisione dei resti cremati del Buddha in otto parti, una per ciascuno degli otto regni dell'India

settentrionale, e il racconto di quanto accadde dopo la morte di Menandro, riportato dallo storico greco Plutarco nella sua opera *Precetti politici*: «poiché un certo Menandro aveva regnato saggiamente sulla Battriana, quando morì durante una spedizione, le città, dopo avergli reso le altre onoranze funebri in comune, vennero in contrasto riguardo ai suoi resti, e a stento giunsero all'accordo di andarsene, dopo essersi divise le ceneri in parti uguali, e di innalzare in ciascuna monumenti in suo onore»⁴. È plasmato sulla figura di Menandro I di Battriana il personaggio di Milinda che colloquia con un monaco nel *Miliṅḍapañha* («Le domande di Menandro»), uno dei piú antichi libri buddhisti, scritto in lingua pali nell'India nord-occidentale attorno all'anno 100 a.C. Nel libro, in forma di dialogo in prosa, non dissimile da quelli di Platone, un monaco di nome Nagasena – un'autorità spirituale che ricorda Socrate – convince Milinda della forza degli argomenti del buddhismo. Come rilevato da specialisti del regno indo-greco, il fatto di abbracciare il buddhismo sarebbe stato un gesto strategicamente scaltro da parte di un monarca nella posizione di Menandro I. Dopo la sua morte, gli succedettero la regina Agatocleia e Stratone I, ma nel giro di quattro decenni nuovi conquistatori arrivarono nell'India occidentale dall'Asia centrale e posero fine alla dinastia greca della Battriana.

Il discendente piú pittoresco dei grandi imperatori macedoni fu senza dubbio Mitridate VI Eupatore, re del Ponto (134-63 a.C.), che orchestrò una strenua resistenza contro la potenza di Roma. Con l'eccezione di Annibale, Mitridate fu il nemico piú temibile che i Romani dovettero mai affrontare. La sua figura divenne perfino uno dei protagonisti della scena settecentesca, personaggio di opere liriche di Scarlatti e Mozart. La parabola della sua vita fu tra le piú drammatiche. Mitridate, salito al trono dopo che il padre era stato avvelenato e mentre la madre complottava contro di lui a favore del suo altro figlio, portò il regno del Ponto a dimensioni senza precedenti, fino a comprendere le regioni costiere del Mar Nero settentrionale, orientale e meridionale e alcune dell'Anatolia. Condottiero formidabile in mare come sulla terraferma, manteneva una potente marina militare. A un certo punto, durante la prima delle tre Guerre mitridatiche durante le quali sfidò l'espansionismo romano (88-84 a.C.), occupò la Cappadocia e l'intera Asia Minore e instaurò la sua autorità perfino ad Atene, che governava attraverso un magistrato suo vassallo.

Mitridate rimase sul trono per piú di cinquant'anni, sempre confrontandosi

in guerre territoriali con eminenti generali come Silla, Lucullo e Pompeo. Durante la prima guerra, egli autorizzò a sangue freddo il massacro di 80 000 Romani e italici residenti nell'Asia Minore. Vinse la seconda guerra (83-81 a.C.) sconfiggendo le legioni del generale romano Murena, che aveva invaso il regno del Ponto nel tentativo di ridurre Mitridate a più miti consigli. Nella terza e ultima guerra (73-63 a.C.), il re del Ponto trascinò i Romani in un lungo inseguimento attraverso il Mar Nero e l'Armenia, fino a quando Pompeo instaurò finalmente anche nel regno armeno il controllo romano. Non sorprende che su Mitridate circolassero storie e leggende quasi incredibili. Si diceva perfino che avesse inventato un antidoto, contenente oltre cinquanta ingredienti, efficace contro ogni tipo di veleno. Sopravvissuto al tentativo di ucciderlo orchestrato dalla madre, che gli aveva fatto montare un cavallo notoriamente pericoloso, era fuggito con alcuni compagni fidati e aveva trascorso probabilmente l'intera adolescenza peregrinando per l'Anatolia, temprando se stesso e nutrendosi della selvaggina che cacciava. Rimasto incolume perfino a un fulmine, si diceva che fosse in grado di guidare una biga con sedici cavalli e che usasse come guardie del corpo un cavallo, un toro e un cervo.

Di discendenza mista, persiana e macedone, Mitridate sfruttò le proprie origini ibride per sostenere la sua pretesa di essere il nuovo eroe dell'unificazione greco-persiana. Chiamato con un nome che significava «dono di Mitra», dichiarava di avere come antenato, da parte di padre, il seguace dei culti zoroastriani Dario I; quando lo riteneva strategicamente opportuno, per esempio nei contatti con alcune tribù orientali, amava presentarsi come un Persiano. Dall'altro lato, tuttavia, affermava di discendere direttamente da Alessandro Magno e non perdeva occasione per presentarsi come l'erede della missione imperiale del grande Macedone. Come quest'ultimo, inoltre, esortava artisti e disegnatori di monete a identificarlo con Dioniso, Eracle e Perseo, insieme al suo cavallo alato Pegaso; benché Perseo fosse greco (tanto da essere ritenuto il fondatore di Micene), il suo nome aveva portato Serse a identificarlo come un antenato dei Persiani vissuto centinaia di anni prima.

In un primo momento, Mitridate diede rilievo alla sua grecità unendo le città-stato greche del Ponto contro gli Sciti e altre tribù indigene del Mar Nero. Verso il 108 a.C., mosse il suo esercito in difesa della colonia greca nel Chersoneso Taurico (oggi Crimea). Passando di vittoria in vittoria, cominciò

a presentarsi come il liberatore degli Elleni dai signorotti romani, oppressivi, incolti e venali. Non gli fu certo difficile diffondere tale propaganda, dal momento che erano i Romani stessi a conferirle sostanza e verità con il loro comportamento. Silla, per esempio, sollevò l'indignazione del popolo quando durante la sua guerra contro Mitridate ordinò la confisca degli oggetti sacri custoditi nel tesoro del santuario di Delfi. Il generale romano arrivò al punto di smantellare artefatti di valore inestimabile affinché fossero più facili da trasportare in nave.

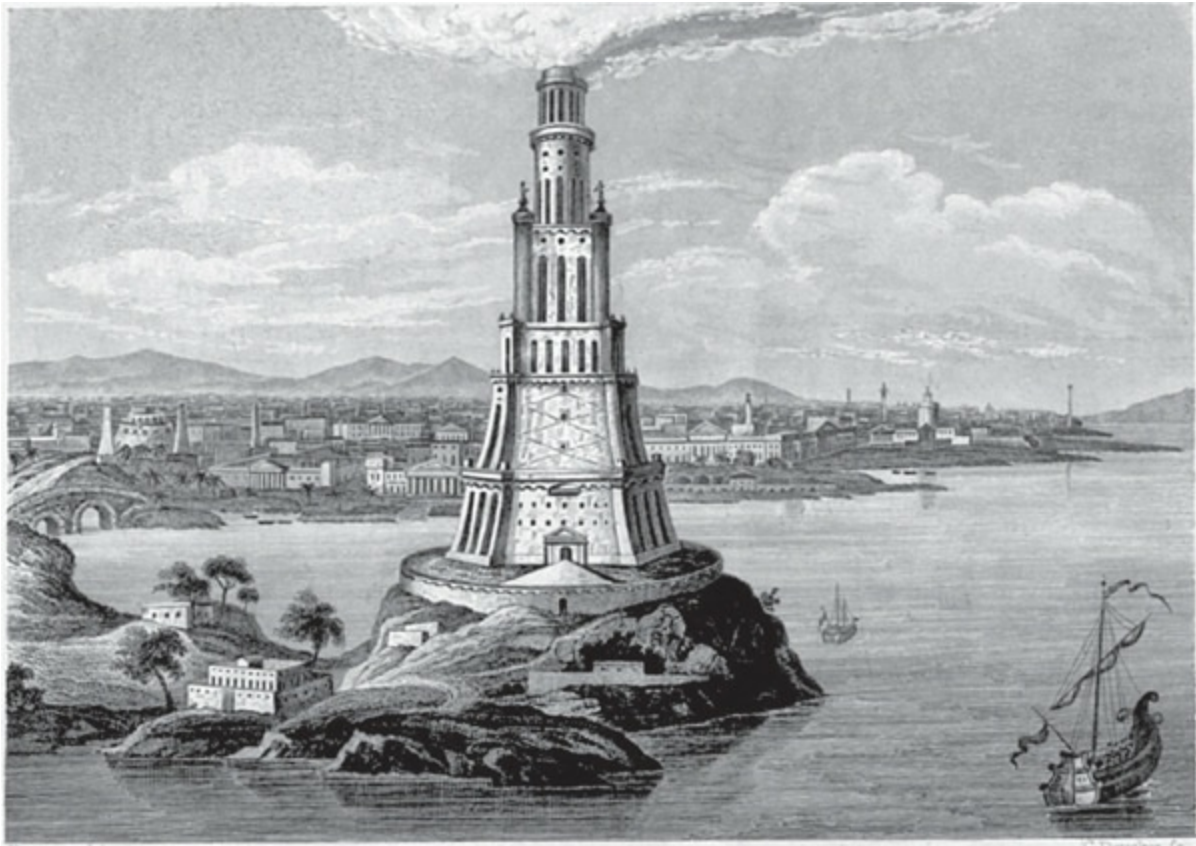
Nel suo regno sul Mar Nero, Mitridate incoraggiò la propria corte a trarre il massimo godimento dalla fusione di elementi greci e persiani. La maggior parte degli alti funzionari e burocrati della sua amministrazione erano Greci di notevole cultura, ma tale equilibrio si capovolgeva presso i popoli che essi governavano. Mitridate, tuttavia, assicurava di essere in grado di rendere chiari i suoi desideri a qualsiasi suo suddito: «Mitridate, re di ventidue popoli, amministrava la giustizia in altrettante lingue, e si rivolgeva in assemblea alle singole popolazioni senza bisogno di interprete», scrisse di lui Plinio il Vecchio⁵. Questo prodigioso poliglotta, tuttavia, desiderava presentarsi anche come un amante della cultura intellettuale greca e faceva sfoggio nella sua corte sperduta nelle terre del Settentrione di esperti di poesia, filosofia e storia. Affascinato dalla farmacologia, soprattutto dai veleni e dai loro antidoti, corrispondeva su tale argomento con famosi medici vicini e lontani.

Messo infine sulla difensiva da Pompeo, Mitridate si ritirò nella sua capitale di Pantikapaion (oggi Kerč), dove si trovò ad affrontare come rivali i suoi stessi figli. Prima che il figlio più giovane lo tradisse, consegnando il vecchio padre guerriero ai Romani, Mitridate aveva già assassinato il figlio maggiore. Il re del Ponto, tuttavia, non era uomo da accettare di essere portato in catene a Roma e sfilare da sconfitto nella processione trionfale del vittorioso Pompeo. Cercò di suicidarsi, senza però riuscirci, poiché per troppi anni aveva deliberatamente abituato il suo corpo ai più diversi veleni assumendone ogni giorno piccole quantità (uno dei motivi per cui portava il titolo non ufficiale di Re Veleno). Determinato a non cadere prigioniero, ordinò alla sua fedele guardia del corpo originaria della Gallia di ucciderlo con una spada. Fu sepolto a Sinope, dove era nato più di sette decenni prima.

Anche se tali regni esotici, governati da autocrati discendenti dai generali macedoni di Alessandro Magno, divenuti dei signori della guerra in perenne

rivalità, sopravvissero per diversi secoli, gli antichi Greci e Romani osservavano retrospettivamente la breve ascesa della Macedonia con grande stupore. Dione Crisostomo, lo storico greco contemporaneo di Plutarco e Tacito e autore dei famosi *Logoi* (*Orazioni*), si chiedeva come avessero mai fatto i Macedoni a salire tanto in alto, dal momento che «solo ultimamente avevano smesso i loro stracci ed erano conosciuti come pastori, uomini che combattevano i Traci per il possesso di qualche campo di miglio». Come avevano fatto a «sconfiggere i Greci, attraversare l'Asia e creare un impero che arrivava fino all'India»? Eppure, solo qualche secolo più tardi, commenta Dione, «se vi capitasse di passare per Pella, non vedreste traccia alcuna di una vera città, a parte mucchi di ceramiche in frantumi»⁶. L'ascesa e la caduta della Macedonia erano già entrate nel mondo della leggenda e dell'iperbole.





Panorama della città di Alessandria con la ricostruzione del famoso Faro, in un'incisione ottocentesca. Libera elaborazione in Johan B. Fischer von Erlach, *Entwurf einer historischen Architektur*, Leipzig 1725, tav. 9.

Capitolo ottavo

Re deificati e biblioteche

L'eccezionale generazione di bellicosi Macedoni che conquistarono il mondo con Alessandro – Tolomeo, Antigono Monoftalmo, Antipatro, Seleuco – sopravvisse al grande condottiero e fondò i regni ellenistici, che furono patria della maggior parte dei Greci fino alla conquista romana. L'incessante rivalità per il potere, tipica dei soldati-sovrani macedoni, si trasformò in una competizione lunga secoli tra loro e i loro discendenti per aggiudicarsi il ruolo di governanti del più imponente impero mai creato. I diadochi profusero ricchezze incalcolabili nella creazione di favolose capitali, ornate materialmente con edifici di abbagliante bellezza e culturalmente con i migliori pensatori e artisti che il mondo greco poteva offrire. La ricerca dell'eccellenza virtuosa che aveva sempre caratterizzato i Greci, almeno fin dalla fondazione dei centri culturali panellenici e dell'istituzione delle gare ginniche, divenne la preoccupazione costante dei nuovi re ellenistici, favolosamente ricchi. Nell'Egitto tolemaico, il desiderio di eccellere generò l'ossessione di essere superlativi in tutto, anche nell'ospitalità offerta alla più vasta comunità di intellettuali del mondo, che aveva il proprio centro nella più grande meraviglia dell'antico sapere accademico: la leggendaria biblioteca di Alessandria. La biblioteca rappresentava complessivamente un nuovo tipo di istituzione, dove un'impresa come quella di riunire tutta la conoscenza del mondo era vista come prerequisito essenziale per massimizzare nuovi progressi in ogni ambito dello sforzo intellettuale: storia, filosofia, matematica e quelle che noi oggi chiamiamo scienze pure e applicate. Questo capitolo analizza appunto il ruolo avuto dalla biblioteca nel promuovere le ambizioni vincenti della famiglia dei Tolomei, i pensatori che essa attirò, la qualità delle idee e degli scritti che furono capaci di produrre in essa e lo stimolo fornito dalla concorrenza con centri di eccellenza culturale rivali come Atene e Pergamo.

In ambito anglosassone, il termine «ellenistico», originariamente utilizzato come equivalente di «ellenico» o «greco», venne a indicare specificamente dal 1678 la comunità ebraica di lingua greca di Alessandria. In seguito, per vie misteriose, cominciò a designare l'intero periodo della cultura greca dalla morte di Alessandro Magno nel 323 a.C. a quella di Cleopatra nel 31 a.C. I quattro principali regni ellenistici emersi dalle Guerre dei diadochi furono l'Egitto tolemaico, la Grecia governata dai Macedoni, il regno di Pergamo sotto la dinastia degli Attalidi e il vasto impero della Siria governato dai Seleucidi. Le famiglie che reggevano quelle monarchie erano spietate, autocratiche e oltremodo attente all'autopromozione. Tra i loro sudditi scomparve qualunque manifestazione persistente dei vecchi ideali greci di autogoverno e autosufficienza individuale. Nell'era dei re ellenistici, dei dieci ingredienti che abbiamo precedentemente individuato nella ricetta della grecità l'avversione nei confronti dell'autorità costituita divenne molto meno visibile, anche se i Greci continuarono a coltivare ostentatamente e in abbondanza gli altri ingredienti, non solo la ricerca dell'eccellenza virtuosa, ma la curiosità, l'allegria, la creatività oratoria e l'amore per il puro piacere. L'ellenismo conobbe anche la grande età della potenza marittima greca, con superbe flotte e navi mercantili che scivolavano incessantemente dentro e fuori i nuovi porti del Mediterraneo, elaboratamente costruiti.

Il più stabile regno ellenistico era l'Egitto, che fu anche il regno in cui si rivelò più evidente la ricerca della supremazia culturale, in primo luogo con la creazione di una città che doveva superare qualsiasi altra che il mondo avesse mai visto prima. Tolomeo I Sotere era un uomo pragmatico. Alla morte di Alessandro, aveva già circa quarantaquattro anni, ed era sempre stato all'ombra del giovane sovrano. Egli fu il primo dei diadochi a rendersi conto che l'impero di Alessandro non poteva essere tenuto insieme, ma rifiutò al tempo stesso di perdere la sua unica possibilità di attingere a una forma di potere supremo. Dopo aver scelto l'Egitto come sua satrapia quasi contemporaneamente alla morte di Alessandro, seppe tener duro e si dimostrò notevolmente conservatore, preferendo sempre consolidare il proprio dominio sul Delta del grande fiume anziché tentare di espanderlo in terre molto più lontane. La ricompensa per il suo prudente atteggiamento fu quella di diventare il primo di una lunga dinastia di faraoni-re greci, assicurare che lui e i suoi eredi fossero venerati come divinità e gettare le basi dei più sorprendenti successi accademici e culturali nella storia del Mediterraneo.

Tolomeo condivideva con Filippo II e Alessandro III un autentico talento per le pubbliche relazioni. Incoraggiando le voci che lo volevano figlio illegittimo di Filippo, non mancava mai di dare a intendere di essere nientemeno che il fratellastro di Alessandro. Scrisse anche un resoconto delle campagne di Alessandro con il preciso scopo di giustificare le proprie rivendicazioni riguardo al regno d'Egitto e migliorare la propria reputazione di intellettuale e statista-soldato. Fu Tolomeo a trafugare la salma di Alessandro durante il tragitto verso la Macedonia e a portarla invece a Menfi nel 322 a.C. In seguito, fece traslare il corpo in una magnifica tomba ad Alessandria, dove divenne una sorta di attrazione turistica. Sempre a Menfi, Tolomeo venne a conoscenza del culto di Apis, il dio-toro adorato dagli Egiziani insieme con Osarapis, che i Greci chiamarono Serapide. Nel giro di pochi anni, edificò nella nuova città di Alessandria un enorme tempio consacrato a Serapide e creò un culto sintetico che poteva soddisfare sia i coloni greci in arrivo sia la popolazione autoctona degli Egiziani. Commissionò inoltre una statua che fondeva le caratteristiche di Serapide con quelle delle divinità greche Zeus e Ade.

Tolomeo combatté i tentativi di altri diadochi di spodestarlo o destabilizzare i confini del suo regno; strinse un'alleanza con Cipro e acquisì il controllo di Cirene in Libia; sostenne l'isola di Rodi mentre era assediata dalle torri da guerra di Demetrio Poliorcete, figlio di Antigono, e nel 305 a.C. assunse il titolo di re. Non ebbe difficoltà ad accettare che gli abitanti di Rodi, su consiglio dell'oracolo di Zeus-Ammon in Libia, gli accordassero onori divini attribuendogli il titolo di *Soter*, il Salvatore. Non ebbe esitazioni neppure quando costruirono un santuario, il cosiddetto Tolemaion, in cui venerarlo. Il punto non è se egli personalmente credesse nella propria divinità: Tolomeo si era reso conto che la maestà divina lo avrebbe aiutato a mantenere il potere e a rendere Alessandria il centro culturale più prestigioso del mondo.

Lo scaltro generale macedone sposò due donne della sua terra – Berenice ed Euridice – ed ebbe figli da entrambe. Al momento di scegliere quale figlio favorire come suo erede al trono, la scelta cadde sul figlio di Berenice, suo omonimo, benché fosse più giovane di dieci anni del figlio di Euridice, Tolomeo Cerauno. Il vincitore fu dunque Tolomeo II (Filadelfo). Grazie a una serie di precettori, chiamati ad Alessandria dall'ossessione dei Tolomei di importare nella loro capitale gli esperti più acclamati che il denaro potesse

comprare, Tolomeo II aveva ricevuto la migliore educazione. Suoi insegnanti erano stati nientemeno che l'impareggiabile poeta Fileta di Coo e Zenodoto di Efeso, un esperto di fama mondiale dei testi omerici nonché primo direttore della biblioteca di Alessandria.

I Tolomei consideravano la regalità come un affare di famiglia. Dal 285 fino alla morte nel 283 a.C., quando fu ufficialmente deificato, Tolomeo I scelse di governare congiuntamente con il figlio ben istruito. La Lega degli Isolani, nata durante il regno tolemaico, fece erigere una stele a Delo su cui prometteva solennemente di inviare delegati ad Alessandria per compiere sacrifici a Tolomeo, incoronarlo d'oro e mandare i migliori atleti che gareggiassero nei nuovi giochi in suo onore, chiamati appunto Ptolemaia. I Greci, che un tempo avevano detto al re di Persia che mai si sarebbero inchinati davanti a un comune mortale, avevano ora imparato a venerare un Greco come un dio. Per ordine di Tolomeo II, presero a adorare anche Berenice come una dea.

La consuetudine tolemaica di riproporre in ogni generazione il medesimo nome maschile – Tolomeo – e un'esigua scelta di nomi per le fanciulle che potevano diventare regine, tra cui Cleopatra, rese più facile da accettare da parte dei sudditi la divinità dei successivi re-faraoni greco-egiziani. Per mantenere ancor più tutto in famiglia, verso la metà degli anni Settanta del III secolo a.C. Tolomeo II divorziò dalla prima moglie macedone (Arsinoe I) e non esitò a compiere un passo straordinario: commettere incesto e sposare l'intraprendente sorella (Arsinoe II). I fratelli furono così chiamati *filádelfoi*, ovvero «fratelli-amanti». Tolomeo II fece coniare monete che li mostravano come sovrani congiunti e sottolineavano la somiglianza dei loro tratti somatici. Nei ritratti della famiglia regnante è ravvisabile una nuova estetica in cui si combinavano elementi egizi e greci. Al Metropolitan Museum di New York è conservata una splendida statuetta in pietra calcarea raffigurante Arsinoe II in uno stile che fonde sorprendentemente la postura, l'acconciatura e l'abbigliamento degli antichi Egizi con una cornucopia, usata dagli scultori greci ellenistici come simbolo della natura divina. Naturalmente, alla morte della sorella, nel 270 a.C., Tolomeo II la dichiarò divina, così come i genitori che condivideva con lei.

A Tolomeo II successe il figlio Tolomeo III Evergete (Benefattore), che regnò dal 246 al 221 a.C. Il terzo Tolomeo prese in moglie una donna che

non apparteneva direttamente alla famiglia – Berenice di Cirene –, al fine di consolidare anche in Libia l'influenza egiziana e creare una vera superpotenza nel Nord Africa. La pretesa di Berenice di godere di una condizione sovrumana fu sostenuta già durante la sua vita dalla leggenda (assurda) che alcuni suoi capelli, che ella stessa aveva tagliato e consacrato al tempio di Afrodite, si erano trasformati in una costellazione celeste visibile a tutti, ancora oggi conosciuta come la Chioma di Berenice. L'uomo di scienza che identificò quel gruppo di stelle come le trecce della regina fu l'astronomo di corte Conone, mentre colui che compose un poema pregevole – ma tanto adulatorio da risultare quasi imbarazzante – per celebrare la magica trasformazione fu Callimaco, un erudito di brillante ingegno nonché consigliere letterario e uomo di fiducia di Tolomeo II, che, come la regina Berenice, era un Greco nordafricano originario di Cirene.

Tra il 221 a.C. e la caduta dell'Egitto tolemaico sotto la potenza imperiale romana, quasi due secoli più tardi, sedettero sull'opulento trono egiziano altri dieci sovrani di nome Tolomeo. Alcuni sposarono le sorelle e governarono con loro; altri salirono al trono ancora ragazzini e si ritrovarono nel fuoco incrociato di ambiziosi reggenti, zie, zii e dignitari di corte. L'ibrida cultura politica greco-egiziana promossa dai faraoni tolemaici nell'Alessandria ellenistica possedeva tratti in sé stupefacenti, ma crea al tempo stesso non poche perplessità: agli studiosi avvezzi alla tendenza polemica e meritocratica della letteratura greca di età arcaica e classica, l'autoincensamento dei re tolemaici come sovrani-dèi e i matrimoni tra fratelli e sorelle, nello stile dei faraoni, risultano ripugnanti. In compenso, le feste e le fastose cerimonie pubbliche che organizzarono furono sorprendenti. Lo stile degli eventi che vedevano la loro presenza in pubblico ebbe il suo coronamento nella grande processione – o meglio, nella serie di processioni – che ebbe luogo durante il regno di Tolomeo II, probabilmente nel 275 o 274 a.C. Il corteo doveva celebrare la divinità dei genitori di Tolomeo, ma tutto questo in un modo che identificava l'intera famiglia come discendente nientemeno che di Dioniso, attraverso Alessandro il conquistatore dell'Oriente.

Non c'è da stupirsi che i Greci avessero creduto ad Alessandro quando affermava di avere Dioniso come antenato. Già nella tragedia di Euripide *Le Baccanti*, scritta forse in Macedonia, il dio Dioniso aveva detto ai Greci molto tempo prima: «Ho lasciato i terreni ricchi d'oro di Lidi e Frigi, alle

plaghe battute dal sole della Persia, alle muraglie dei Battri, al suolo gelido dei Medi sono arrivato e all'Arabia felice e a tutta l'Asia che si stende lungo il mare salso, con le sue città turre, popolate d'un miscuglio di barbari e di Greci. Questa è la prima città greca dove giungo [Tebe]»¹. Le parole di Dioniso dovevano suonare come un'inequivocabile anticipazione delle conquiste di Alessandro. I sovrani tolemaici, a loro volta, rielaborarono sistematicamente i viaggi di Dioniso come una sequenza di annessioni coloniali che si estendevano verso l'India. Al centro della grande processione di Tolomeo II era stato allestito, in un padiglione appositamente costruito, un banchetto pantagruelico aperto a tutti. Il padiglione conteneva centotrenta divani e pilastri che sembravano alberi di palme. Uno scintillante assortimento di stoviglie, in oro, argento e pietre preziose, attendeva i fortunati commensali. Attorno al padiglione erano state disposte ad arte statue di marmo di animali e incantevoli dipinti. L'intera città era stata ornata di fiori, con petali sparsi lungo le strade, e gli abitanti indossavano corone variopinte.

Nel corteo faceva bella mostra di sé una statua di Dioniso, alta tre volte la statura media di un uomo, con un seguito di fanciulle e satiri vestiti di scarlatto e viola. Alcuni di loro cavalcavano asini ed erano seguiti da carri trainati da animali bizzarri. La statua di Dioniso, trasportata su un carro tirato da 180 uomini, era preceduta dal gran sacerdote del culto del dio, insieme con numerosi tripodi destinati ai vincitori delle gare di atletica. Seguiva una processione di carri, uno dei quali portava un enorme otre di vino fatto di pelli di leopardo, che schizzava di continuo spruzzi di vino sulla strada. Venivano poi altri carri, trainati dagli animali piú esotici, come antilopi, elefanti, bufali, struzzi, zebre, cammelli e leoni. La potenza militare del re era esibita con una parata di circa 60 000 fanti e 23 000 cavalieri, tutti in armatura completa. Se uno dei motti iscritti sul tempio di Apollo a Delfi recitava «Nulla di troppo», questo non era certamente un mantra dei Tolomei. Come mai nessun Greco prima di loro, i sovrani tolemaici compresero appieno la valenza politica delle grandi dimensioni. Tolomeo IV commissionò un'enorme galera con quaranta ordini di remi e una ciurma che includeva quattromila rematori e quattrocento marinai; sui ponti superiori poteva ospitare fino a tremila opliti armati. Quella nave mostruosa, in realtà, non prese mai il mare, era concepita piuttosto come una curiosità da mettere in mostra nella città. La sua stessa concezione, tuttavia, dimostra che ogni

generazione di Tolomei voleva superare i propri predecessori con realizzazioni su scala ciclopica.

La galera di Tolomeo IV, per quanto inutilizzata come nave da guerra, rifletteva tuttavia un'indubbia verità sull'economia marittima ellenistica. Alla fine del IV secolo, infatti, erano state introdotte navi molto piú grandi, con quattro e cinque ordini di remi. In una battaglia navale combattuta a Cipro nel 306 a.C. fra Tolomeo I e Demetrio Poliorcete, lo scontro era avvenuto tra flotte enormi, con navi a quattro, cinque, sette e perfino dieci file di rematori. Nel movimento delle merci via mare vi era stata inoltre una crescita esponenziale a livello internazionale, tanto che il numero dei naufragi documentati in questo periodo della storia greca antica non ha paragoni. I Tolomei esportavano tonnellate di grano e importavano quantità equivalenti di vino e olio d'oliva, di cui i Greci avevano sempre bisogno. Il commercio nel Mediterraneo orientale fu anche facilitato dalla diffusione di monete coniate in base a un valore standard comune.

Lo stile delle realizzazioni abnormi era stato introdotto da Tolomeo I Sotere, la cui divinizzazione era stata di sprone in primo luogo alle lunghe processioni. Il re sognava di costruire la piú grande città che il mondo avesse mai visto affinché potesse ospitare anche la biblioteca piú grande. Alessandria fu edificata secondo uno schema a griglia, con mura, santuari e la tomba di Alessandro Magno vicino al centro. L'area della sontuosa residenza reale, chiamata Bruchion, occupava un intero quartiere della città e comprendeva il famoso museo, la biblioteca e forse il tempio del Serapeum. Tolomeo ordinò anche la costruzione del pontile lungo quasi un chilometro e mezzo che collegava la città all'isola di Pharos, creando cosí due porti, uno su ciascun lato. All'estremità orientale di Pharos, dove le acque erano basse e rocciose, progettò il famoso Faro, eretto nel 297 a.C. Secondo la politica dei Macedoni, abituati a pensare sempre in grande, la costruzione era alta quasi 120 metri, con i tre piani principali in scintillante pietra bianca. Piastre riflettenti irradiavano la sua luce per molte miglia marine, annunciando a tutti i naviganti in avvicinamento che stavano per entrare nel massimo centro mondiale della civiltà. Quella meraviglia del mondo fu consacrata agli dèi salvatori, ovvero Tolomeo, che di sovrumano non aveva nulla, e la sua moglie preferita Berenice, anche se l'appellativo di «salvatore» era altresí attribuito a Zeus e a molti altri dèi dell'Olimpo. Posidippo, il poeta ospite dei

Tolomei e originario di Pella, nel regno ancestrale della Macedonia, celebrò il Faro monumentale in un epigramma: «Dritta e alta, tagliando il cielo, la torre ci appare di giorno su orridi scogli; per tutta la notte il navigante che corre con l'onda vedrà sulla sommità un grande fuoco acceso»².

Dai primi anni Novanta del xx secolo, due squadre rivali di archeologi subacquei francesi fotografarono centinaia di oggetti di epoca tolemaica che giacevano sul fondo e nelle vicinanze del porto di Alessandria. Uno apparteneva a una statua di Poseidone collocata forse accanto al Faro. Vi erano inoltre colonne corinzie, pezzi di muratura, obelischi e sfingi. Alcuni dei reperti risalgono addirittura al regno di Ramses II nel XIII secolo a.C., il che dimostra che i re greci di Alessandria, sempre *à la page*, amavano ornare la loro città con antichità di provenienza indigena. Benché si possano ancora individuare i contorni delle banchine del porto, possiamo solo immaginare l'aspetto degli splendidi edifici pubblici dell'Alessandria tolemaica, compreso il Faro. Per avere un'esatta percezione della loro estetica mastodontica, occorre osservare altri edifici eretti dai sovrani ellenistici, soprattutto il grande altare di Pergamo, in quella che è oggi la Turchia nord-occidentale, costruito nel II secolo a.C. da Eumene II e dal suo successore Attalo II. Eretto in una posizione di rilievo, su un appezzamento terrazzato sotto la cittadella, era il più grande e più importante edificio di marmo della città. Ma non era certamente l'unico, visto che l'intera acropoli era stata progettata per lasciare sbalorditi i visitatori. Altri grandi edifici di Pergamo comprendevano il tempio e il teatro di Dioniso, un santuario dorico dove si potevano venerare adeguatamente i rappresentanti della dinastia attalide, anch'essi divinizzati, un tempio di Atena che ospitava una biblioteca e una grande piazza del mercato.

Sull'altare, probabilmente consacrato a Zeus e Atena, avvenivano i sacrifici e gli olocausti tipici del paganesimo greco. Il più antico riferimento all'altare si trova nella Bibbia – *Apocalisse* 2,12-13 –, in cui Pergamo è presentata come il luogo dove «Satana ha il suo trono» – una descrizione probabilmente ispirata dal grottesco bestiario di creature mitiche che ornava l'altare. Esso fu poi distrutto dai Bizantini nel VII secolo d.C. o agli inizi dell'VIII, quando ebbero necessità di pietre per erigere fortificazioni contro gli invasori arabi. Alla fine del XIX secolo, gli scavi organizzati dal Museo di Berlino portarono alla luce, per trasferirli ben presto nella stessa Berlino,

numerosi frammenti dell'altare, esposti tuttora al Pergamonmuseum, dove ancora incutono nei visitatori un timore reverenziale. Largo piú di 35 metri e profondo quasi altrettanto, i fedeli accedevano all'altare tramite un imponente scalone frontale. Le dimensioni monumentali sono psicologicamente accentuate dai temi epici dei fregi scolpiti in altorilievo: la battaglia tra gli dèi e i Giganti (Gigantomachia) e le avventure di Telefo, figlio di Eracle e mitico fondatore di Pergamo. Il fregio della Gigantomachia, lungo oltre 112 metri, supera per dimensioni ogni altro complesso scultoreo sopravvissuto fino a oggi dall'antica Grecia, fatta eccezione per il fregio del Partenone.

L'Alessandria di epoca ellenistica possedeva glorie architettoniche simili, che, ahimè, non sono sopravvissute, benché rimanga un chiaro riverbero delle illimitate ambizioni intellettuali dei Tolomei. Le grandi opere cominciarono a essere realizzate all'inizio del III secolo a.C., quando Demetrio Falereo, un politico ateniese in esilio, sbarcò nel porto di Alessandria per offrire i propri consigli a Tolomeo riguardo alla grande biblioteca. Come rinomato studioso della scuola aristotelica, Demetrio era una delle figure prestigiose che i Tolomei desideravano fortemente per il loro progetto, ovvero trasferire completamente ad Alessandria la ricchezza intellettuale del mondo. Demetrio supervisionò il programma di acquisizioni dei libri finanziato dai suoi mecenati. Drappelli di studiosi, mandati in ricognizione e forniti di risorse illimitate di denaro contante, perlustravano i negozi di libri dei grandi centri culturali dell'epoca, tra cui Rodi e Atene. Nei porti di Alessandria, sempre avvolti da un'attività frenetica, non di rado si assisteva alla confisca dei libri trovati sulle navi che attraccavano. Gli originali erano trattiene dagli alessandrini, che restituivano solo copie, eseguite in fretta e furia sotto dettatura da eserciti di scribi. Demetrio imitò su scala piú ampia l'organizzazione del Liceo di Aristotele, con la sua comunità di studiosi e la sua consacrazione alle Muse. Egli strutturò le collezioni della nuova biblioteca secondo il sistema che Aristotele aveva utilizzato per la propria. Non c'è da stupirsi che gli antichi a volte dicessero che era stato lo stesso Aristotele a insegnare ai faraoni greco-egiziani in che modo gestire un'enorme raccolta di libri.

La biblioteca sorgeva all'interno dell'area consacrata alle Muse: il Museo. Gli edifici, collegati sia al porto sia al complesso architettonico del palazzo reale, comprendevano un lungo viale e una sala da pranzo per gli studiosi del

Museo. La tomba di Alessandro, che faceva parte del complesso e vi rimase fino all'arrivo dei Romani, non era quindi lontana dalle collezioni di libri e dal lavoro di redazione degli studiosi. Il fatto di preservare la salma dell'uomo che aveva trasmesso la cultura greca a regioni del mondo mai raggiunte prima simboleggiava fisicamente la conservazione e la cerimoniosa esaltazione dei documenti letterari dell'ellenismo.

Uno dei primi intellettuali a cui Tolomeo concesse il proprio *patrocinium* fu Euclide, autore del fondamentale trattato su matematica e geometria intitolato *Elementi*, ritenuto ancora oggi autorevole in entrambe queste discipline. Per sovrintendere alla gestione della biblioteca e alle sue attività accademiche venne chiamato da Efeso, in quella che è oggi la Turchia sud-occidentale, l'erudito e grammatico Zenodoto, curatore dei testi omerici. Sotto Tolomeo II, fu invitato ad Alessandria il letterato piú illustre che i posteri accomuneranno alla biblioteca, lo studioso e poeta libico Callimaco di Cirene, che sosteneva di essere di discendenza reale poiché aveva come antenato Batto I, il fondatore di quella città. Callimaco era un uomo di lettere nel senso piú ampio del termine. Conosceva l'antica letteratura greca meglio di chiunque altro, prima o dopo di lui. Pur non avendo mai diretto la grande istituzione, egli fu il padre fondatore di tutti i sistemi di catalogazione bibliotecaria; le classificazioni per genere da lui ideate esercitarono nell'antichità la stessa influenza dell'attuale sistema decimale di Melvil Dewey, creato nel 1876 e oggi in uso nelle biblioteche. I centoventi libri compilati da Callimaco, i *Pinakes* (Tavole), consistevano di un elenco in prosa, con relativi commenti, di tutte le opere appartenenti ai fondi della biblioteca (che si diceva contasse mezzo milione di rotoli). Egli classificò ogni libro per genere, descrivendo l'autore, citandone l'*incipit* e indicando il numero di righe che conteneva. Solo questo lavoro avrebbe richiesto l'impressionante fatica di una vita intera. Callimaco scrisse altre opere di riferimento in prosa, compreso uno studio del vocabolario o delle massime di Democrito, uno sulle ninfe e uno sulle meraviglie del mondo. Callimaco, tuttavia, non si limitò a compilare elenchi e a organizzare tutta la letteratura in lingua greca che gli incaricati delle acquisizioni librerie dei Tolomei, con i loro finanziamenti illimitati, riuscivano ad accaparrarsi. Egli compose infatti

numerosi poemi che arricchirono in modo sostanziale quel patrimonio letterario.

Callimaco, insieme con i suoi allievi e colleghi, alterò di fatto il corso della poesia occidentale. Il loro progetto era immenso: creare una *nouvelle vague* di letteratura greca che avesse le proprie radici nella cultura letteraria antica, raccolta nella biblioteca, ma soprattutto che sapesse anche staccarsene. Quella nuova ondata letteraria doveva avere il proprio nucleo ispiratore nella vita del Nord Africa tolemaico. Essi scrivevano per sovrani che favorivano benevolmente le divinità egizie, come Serapide/Osiride e Iside, così come gli dèi greci. Ad affascinare la corte tolemaica era l'Egitto in sé; grazie all'incoraggiamento dei primi due o forse tre Tolomei, il sacerdote egizio bilingue Manetone scrisse una storia completa dell'Egitto, utilizzando fonti in entrambe le lingue, le cui parti giunte fino a noi costituiscono una fonte inestimabile per stabilire una cronologia della storia egizia. I poeti del nuovo e immenso regno greco-egiziano, tuttavia, svilupparono uno stile poetico che, paradossalmente, aborrisce l'immensità. Tutto nella cultura tolemaica aveva dimensioni abnormi, tranne la sua estetica letteraria. In questa arena culturale, Callimaco fu guida (e simbolo) della tendenza ad allontanarsi da una letteratura il cui nucleo era rappresentato da gravi questioni etiche, filosofiche e civiche. La poesia alessandrina, al contrario, preferiva celebrare il regime tolemaico, oppure rielaborare in modo complesso e innovativo opere canoniche della letteratura, o parlare con ammirevole consapevolezza di altri poeti e della natura della poesia stessa. Insieme con il contenuto, la poesia ellenistica cambiò nella forma. Essa non abbandonò le vecchie strutture metriche e di genere, anzi giocò incessantemente con esse, creando nuovi effetti grazie alla giustapposizione di elementi antichi. Il cambiamento importante riguardò piuttosto le dimensioni e il tono. Può forse sorprendere che i sovrani tolemaici non richiedessero, palesemente, ai poeti che patrocinavano di comporre lunghi poemi epici che glorificassero le loro azioni e origini, anche se Callimaco ricevette in realtà l'incarico di scrivere un'opera, forse un *epýllion* (breve poema epico), per celebrare le nozze fra Tolomeo II e la sorella.

Ciò che più stava a cuore a Callimaco e alla sua cerchia di letterati – tutti servitori fedeli dei loro ricchi protettori – era la creazione, in versi eleganti e lapidari, di tonalità sofisticate e allusioni erudite e la collocazione nel verso della parola più appropriata. Essi coltivavano una garbata sagacia, un certo

stile, una certa grazia, il fascino del chiaroscuro, dell'asimmetria ben studiata, e una raffinata sensibilità. La loro poesia era una complessa fusione di elementi tradizionali e sperimentali. Era come se avessero messo da parte tutti i classici della letteratura greca, creando una scatola dei giocattoli con blocchi da costruire – metrica, gergo dialettale, tropi, frasi – che andavano riassemblati in modi nuovi. Le poesie di Callimaco erano così dense di sfumature semantiche, criptiche e imbevute di erudizione che già nel volgere di una sola generazione dalla sua morte i lettori avevano bisogno di aiuto per comprenderle. Questi poeti alessandrini miravano a produrre un effetto «sottile» (*leptós*) e scherzoso; amavano usare vecchie parole poetiche in contesti nuovi e inaspettati; non apprezzavano la continuità, preferendo invece voci improvvisate e dirimpenti, con inattesi spostamenti di prospettiva, repentini cambi di argomento e di registro. Callimaco aprì i suoi *Aitia* (*Origini*) con il proprio manifesto letterario, rivolto a quei critici che

[...] gracidano contro il mio canto,
ignari della Musa, cui non nacquero cari
perché non un unico poema continuo ho concluso
o i re in molte migliaia di versi celebrando,
o gli antichi eroi, ma per breve tratto volgo il mio carne,
come un bambino³.

Callimaco fu anche un pioniere dell'analisi concettuale del rapporto tra il poeta e la sua opera. Di lui ci sono giunti gli *Inni* e gli *Epigrammi*. I sei *Inni* sono opere elaborate in lode di Zeus, Apollo, Artemide, Atena, Demetra e Delo. Il loro stile unisce l'apparato formale degli inni omerici di epoca arcaica ad allusioni che avevano senso solo nel contesto dell'impero tolemaico. Gli *Inni* erano però studiati ad arte, in modo da interagire tra loro offrendo una nuova esperienza di lettura, e devono pertanto essere considerati come il primo volume di poesie giunto fino a noi. Gli *Epigrammi* comprendono invece una serie di scintillanti quanto concise esplorazioni di temi erotici, la cui originalità sta nel creare un confronto tra l'amore, il sesso e l'esperienza poetica:

Odio il poema ciclico e non amo
la via che molti porta qua e là:

detesto anche l'amante non fedele
e non bevo alla pubblica fontana ⁴.

Non c'è quindi da meravigliarsi che i grandi poeti d'amore latini – Catullo, Propertio, Ovidio – lo ammirassero.

A giudicare dai frammenti di altre opere di Callimaco, in particolare *Ecale*, sembra chiaro che sono andate purtroppo perdute opere ricche di spirito autenticamente innovativo. Personalmente, trovo questo tipo di poesia irritante, almeno nella forma frammentaria in cui possiamo leggerla. Mi piacerebbe sapere *molto di piú* sulle esperienze personali di Callimaco, in particolare quando accenna al fatto che, ai tempi in cui era ancora un ragazzo a Cirene, era stato visitato da Apollo ed era divenuto un poeta. Nella sua affascinante opera *Aitia*, ricorda che la barba stava appena cominciando a spuntargli quando sognò di essersi trasferito dalla Libia al monte Elicona, come un novello Esiodo africano. Callimaco osservava il mondo attraverso un caleidoscopio in cui mito, realismo e stereotipi letterari erano mescolati insieme, tutti ugualmente validi come modi di vedere la vita e la poesia. In *Ecale*, per esempio, si diletta nella descrizione – di gusto non certamente eccelso – dell'incontro tra una povera vecchia contadina che viveva sulle colline vicino ad Atene e il giovane ed esuberante eroe Teseo.

Callimaco era un favorito della famiglia reale, e i suoi versi raffinati erano ideati per essere declamati dal vivo a corte piú che per essere studiati in biblioteca. Il tempo libero di cui godevano i Greci macedoni che governavano l'Egitto da Alessandria, insieme con le grandi risorse della biblioteca, promuovevano esperimenti di rielaborazione letteraria. La corte si divertiva con spettacoli che spaziavano da sontuosi allestimenti di tragedie durante le grandi feste a interludi comici di contenuto osceno. L'immagine che si aveva degli spettacoli teatrali in voga fu trasformata nel 1891 dalla scoperta nell'oasi di al-Fayyum di un papiro contenente nove scenette comiche conosciute come *Mimiambi* e appartenenti a uno scrittore di nome Eroda. Esse venivano recitate, probabilmente senza maschere, da attori specializzati nella rappresentazione di personaggi della vita urbana piú derelitta, in cui Eronda doveva sentirsi a casa propria: casalinghe lascive, commercianti di falli artificiali e prostitute. Una categoria di attori specializzati in ruoli particolari era quella dei giovani che interpretavano personaggi effeminati e travestiti. Il *Mimiambo II* di Eroda è la parodia di un

discorso pronunciato in tribunale da un magnaccia travestito che accusa l'imputato di avere aggredito una delle sue prostitute ed essersi abbandonato ad atti vandalici nel suo bordello. Il discorso, in realtà, è un'attenta parodia di alcune delle più famose orazioni del grande retore di epoca classica Demostene e doveva quindi risultare particolarmente spassoso per un pubblico maschile colto, che conosceva per educazione i capolavori della retorica. In forma recitata, la scenetta durava dieci minuti e, sulle labbra di un abile attore travestito, poteva trascendere la sua complessità intellettuale, per produrre, almeno in un pubblico che ne condivideva i fondamenti culturali, un intrattenimento durante il quale era impossibile non ridere a crepapelle.

Il poeta ellenistico che più profondamente influenzò la cultura occidentale a partire dal Rinascimento è Apollonio Rodio, il cui poema eroico *Le Argonautiche* immortalava la storia di Giasone e del Vello d'oro. Grazie a due film famosi, il racconto epico di Apollonio è penetrato negli strati profondi della cultura popolare globale attraverso il nuovo mezzo di comunicazione del xx secolo: il cinema. Per *Giasone e gli Argonauti* (1963, diretto da Don Chaffey), il maestro dell'animazione Ray Harryhausen creò effetti speciali rivoluzionari; in *Medea*, del 1969, Pier Paolo Pasolini utilizzò invece la cultura barbarica ritratta nell'*epos* antico per rivolgere una critica all'imperialismo culturale occidentale.

Apollonio rispose al contesto egiziano del nuovo regno di Tolomeo incorporando nelle avventure dei suoi Argonauti chiare allusioni di sapore egizio. Non dimentichiamo che Alessandro Magno era stato dichiarato figlio del sommo dio egizio Amon-Ra, sincretizzato con il greco Zeus. Il culto di Amon-Ra era stato inoltre promosso dai primi sovrani tolemaici, le cui raffigurazioni numismatiche lasciavano intendere che ciascuno di loro era figlio del dio. Apollonio afferma che il Vello d'oro, custodito dal drago nelle terre lontane del Mar Nero, emetteva una luce dorata. Un pubblico greco-egiziano avrebbe subito ricordato le rappresentazioni popolari di Amon-Ra, raffigurato come un ariete con le corna d'oro e un serpente sulla fronte. Amon-Ra si muoveva sulla magica barca del Sole, dotata di poteri oracolari e inevitabilmente ricondotta alla nave *Argo*, su cui viaggiava Giasone e la cui chiglia pronunciava profezie.

L'ingegno arguto di Apollonio è evidente nella sua scelta di fare in modo che i suoi Argonauti, dopo aver perduto la rotta, giungano in un luogo del

Nord Africa nei pressi di Cirene, patria del poeta rivale Callimaco. Apollonio lascia intendere che in quel punto della costa il mare era troppo pericoloso e la terra desolata, arida e poco accogliente, esattamente come le poesie di Callimaco. Gli Argonauti cadono in una sorta di depressione catatonica fino a che alcune ninfe e Poseidone giungono in loro soccorso. Agli Argonauti viene impartito l'ordine di condurre la loro nave fino a che troveranno acque navigabili, e questo comporterà dodici giorni di tormentose fatiche, inclusa quella di portare la nave sulle spalle mentre arrancano attraverso il Sahara settentrionale.

L'antico regno di Macedonia non era mai stato famoso per i suoi poeti, ma non appena se ne trovava uno, questi veniva inevitabilmente chiamato ad Alessandria per fondere nei suoi versi i valori tolemaici. Posidippo di Pella scrisse per esempio un encomio per la statua in bronzo di Fileta di Coo – il poeta che era stato precettore di Tolomeo II –, in cui ringraziava l'augusto benefattore che aveva consacrato l'opera al Museo: «Tolomeo, parimenti Dio e Re». Nel 2001, il mondo dei classicisti rimase sbalordito dalla pubblicazione di piú di un centinaio di epigrammi di Posidippo, da poco scoperti su un papiro a Milano. Alcuni sono dedicati a presagi, statue, tombe, monumenti alla vittoria e a persone che hanno perso la vita in mare o sono state guarite da malattie. Un gruppo di poesie dedicate alle pietre, i *Lithiká*, rivela che l'impero marittimo tolemaico gode della protezione degli dèi. I pensieri del poeta macedone, tuttavia, tornano a volte al terreno scabro e roccioso della patria. In uno degli epigrammi, per esempio, Posidippo esprime il desiderio che, dopo la morte, in età avanzata, egli sia commemorato sulla piazza del mercato di Pella con una statua che lo raffigura intento nella lettura di un rotolo di papiro, mentre il suo spirito seguirà il sacro sentiero percorso da tutti i Macedoni iniziati ai culti misterici, che lo porterà dinnanzi al giudice dei morti, Radamante.

Se i poeti volevano evitare i panegirici encomiastici dedicati ai re tolemaici, dovevano fuggire del tutto dalla storia e dalla realtà. Proprio per questo erano ammirati i versi pastorali degli *Idilli* del poeta Teocrito, un altro contemporaneo di Callimaco. Sono le prime poesie bucoliche a introdurre l'ambiente agreste come cornice formale per parlare della vocazione del poeta a un livello quasi astratto. I versi di Teocrito – insieme o attraverso le *Bucoliche* di Virgilio e l'antico romanzo greco di Longo Sofista *Gli amori pastorali di Dafni e Cloe* – hanno esercitato la loro influenza sulla

rappresentazione dell'elemento rurale nelle arti visive e nell'opera lirica, così come nella poesia d'ispirazione agreste. Di pari importanza nella storia della poesia furono altresì la forma estetica e l'atmosfera degli *Idilli*, poesie di media lunghezza talvolta in forma di dialogo. In essi si combinano semplicità, almeno in superficie, finta innocenza e nostalgia. Questo aspetto fortemente comunicativo di Teocrito fu apprezzato dai poeti della fine del XVIII e del XIX secolo, tra cui Leopardi e Tennyson.

L'*Idillio XV* di Teocrito, ambientato ad Alessandria e intitolato *Le Siracusane o le donne alla festa di Adone*, racconta della visita di due donne greche al Palazzo delle Esposizioni allestito da Arsinoe II per le grandi cerimonie in onore di Adone. L'idillio include anche la scena di una cantante che esegue un'aria e la descrizione fortemente visiva dei tessuti esposti. Nella prima scena, di grande vivacità, siamo condotti nella casa di privati cittadini di Alessandria e ci vengono presentate due giovani mogli molto chiacchierone, Prassinoo e Gorgo. La padrona di casa, Prassinoo, ha un bimbo piccolo, presenza tipica della letteratura di quell'epoca. I consumatori di età ellenistica avevano un debole per le figurine di terracotta raffiguranti satiri che accudivano bambini o balie e schiavi che si prendevano cura di neonati. Il genere di commedia più gradito a quei Greci ellenistici non era la chiassosa satira politica di Aristofane, ma un nuovo tipo di teatro domestico e apolitico, le cui trame spesso ruotavano attorno a trovatelli appena nati e identificati grazie ai ninnoli lasciati nelle loro culle. Anche il mondo epico di Apollonio ci presenta Achille come un grazioso bambino, tenuto in braccio dalla moglie del centauro Chirone, che fa ciao ciao con la manina alla nave *Argo* impegnata nel suo leggendario viaggio; oppure lo stesso Eros, che distrae la madre con i suoi giochi infantili.

Questa trasposizione letteraria di tipo sentimentale della prima infanzia è una caratteristica peculiare della cultura ellenistica e racchiude il suo fascino nell'elemento miniaturizzato e giocoso, che rappresenta al tempo stesso una riprovevole fuga dagli affari maturi della politica. D'altra parte, questa trasposizione può essere letta come un riflesso di reali cambiamenti da registrarsi nelle aspirazioni della famiglia greca. Possiamo chiederci, per esempio, se in quel mondo sterminato, in città in cui i Greci rappresentavano spesso la minoranza, ma pur sempre la classe dirigente, i bambini fossero venuti ad avere un ruolo diverso nella vita pubblica e nella sua

rappresentazione. Le famiglie reali, interessate a legittimare la supremazia delle proprie dinastie, parlavano pubblicamente dei figli con maggiore frequenza e promuovevano quelli che noi chiameremmo «valori famigliari». Quando Tolomeo III e sua moglie iscrissero una dedica per un tempio di Iside, lo fecero con un'ostentata attenzione ai loro «piccoli».

Il predominio di Alessandria nella produzione letteraria di età ellenistica non era affatto assoluto. Alessandria era al centro di una rete di città greche alleate e di grande cultura, tra cui non solo Rodi e Pella ma anche Coa e Siracusa, associate rispettivamente ad Apollonio, Posidippo, Fileta e Teocrito. Una poetessa di cui tuttavia non abbiamo ragione alcuna di pensare che avesse mai visitato l'Egitto fu Nosside di Locri Epizefiri, una città dell'Italia meridionale alleata con Siracusa, patria di Teocrito. Gli epigrammi composti da Nosside nel III secolo rivelano il mondo psicologico condiviso dalle donne della sua comunità. Alcuni descrivono le dediche lasciate dalle donne nei templi del posto, consacrati a divinità femminili, oppure cantano il fascino erotico che Afrodite (a Locri atipicamente assimilata a Persefone) concedeva alle sacerdotesse officianti i suoi riti. Un'altra poesia implora Artemide, la dea che offre protezione alla vita biologica delle donne, di aiutare una donna nei dolori del parto. La femminilità del mondo di Nosside, che si considera allo stesso livello di Saffo, risulta particolarmente interessante perché, a quanto riferisce una fonte antica, la nobiltà di Locri, in modo alquanto insolito per le consuetudini di una città greca, tracciava il proprio albero genealogico in base a una discendenza matrilineare. Nelle poesie di Nosside, il rapporto madre-figlia riveste la massima importanza. Una poesia descrive il peplo di bisso tessuto per Era da tre generazioni di donne della stessa famiglia: la stessa Nosside, la madre e la nonna. Un'altra descrive il ritratto di una ragazza di nome Taumàreta:

Mostra Taumàreta, il quadro; quell'aria altera e la grazia
piena, di lei molle di ciglia, rende.
Scodinzolare potrebbe la piccola cagna di guardia,
vedendo in te la sua padrona viva⁵.

Nosside aveva di certo letto alcuni poeti di epoca precedente, compresi i drammaturghi siracusani e Saffo. Eppure, possiamo domandarci se gli antichi

si fossero mai chiesti se l'esistenza di biblioteche della grandezza di quella di Alessandria potesse in realtà risultare addirittura dannosa per le opere letterarie prodotte dalla cultura che aveva creato quelle stesse raccolte di rotoli di papiro, per non parlare della sua salute emotiva e spirituale. La risposta è: «Sì, qualcuno se l'era chiesto!» Se parliamo di storiografia, udiamo un'antica voce che si solleva tonante contro l'uso delle biblioteche da parte dello scrittore. È la voce di Polibio, un Greco che (come vedremo nel prossimo capitolo) salì alla ribalta a Roma nel II secolo a.C. e viaggiò incessantemente. Nelle sue *Storie* espose la propria critica rivolta a uno storico greco-siceliota a lui precedente, Timeo di Tauromenio. Costui aveva trascorso quattro decenni nelle biblioteche ateniesi per scrivere la sua gigantesca opera storica in quaranta libri. Polibio aveva almeno due ragioni per tirar l'acqua al proprio mulino e criticare Timeo: una politica e una di carattere più privato. Detto questo, tuttavia, quanto afferma sulle biblioteche rivela il filone di un dibattito a cui raramente abbiamo accesso. Timeo, lamenta Polibio, aveva sostituito la lettura dei libri all'interrogatorio diretto dei testimoni, perché questo richiedeva di viaggiare nei posti dove la storia narrata aveva avuto luogo.

Si può fare ricerca dai libri senza pericolo né fatica; bisogna solo provvedere a trovare una città che disponga di una grande quantità di documenti o una biblioteca abbastanza vicina. Poi non c'è che da scoprire ciò che si ricerca, senza bisogno di muoversi, e confrontare gli errori degli storici precedenti, senza alcuna fatica. La ricerca, invece, richiede molta fatica e spesa, ma arreca un grande contributo ed è la parte più importante della storia ⁶.

Polibio aveva un punto a suo favore: quanti di noi non hanno mutato la propria idea su una poesia o su un evento storico quando si sono trovati a visitare di persona un luogo fisico correlato a quei versi o a parlare con un testimone oculare di quell'evento? Il modo sperimentale in cui il viaggiatore Erodoto e il soldato Tucidide scrissero la loro opera storica, in un'epoca anteriore alle biblioteche e con pochi predecessori in campo storiografico, sarebbe rimasto compromesso se essi non si fossero mossi da Atene per tutta la vita.

Se parliamo poi di poesia invece che di prosa, alcuni erano convinti che le

biblioteche non fossero sempre benefiche rispetto alla qualità artistica delle nuove opere prodotte. Il piú famoso di essi fu il poeta satirico Timone di Fliunte (vicino a Corinto), che soggiornò per qualche tempo in Asia Minore e poi ad Atene. Contemporaneo dei grandi poeti e studiosi ellenistici quali Teocrito, Callimaco e Apollonio, era tuttavia un uomo di vedute assolutamente indipendenti e non nascondeva il proprio disprezzo verso il progetto dei letterati alessandrini di curare una nuova redazione del testo di Omero. Ad Arato che gli chiedeva quale fosse il modo migliore per ottenere un testo omerico «genuino», rispose: «Se ti attieni alle copie antiche e non a quelle già corrette»⁷.

Timone, che ad Alessandria non godeva di alcun sostegno finanziario, espresse con sarcasmo la sua opinione sulla biblioteca in un'altra famosa battuta: «Nel popoloso Egitto sono foraggiati molti eruditi dietro a palizzate di libri, e si azzuffano senza fine nella gabbia [cioè pollaio] delle Muse [ovvero il Museo]»⁸. Si vide spesso nella brillante figura letteraria di Timone l'intento di offrire una caricatura dei versificatori alessandrini, considerati poetastri insignificanti, ampiamente sovvenzionati ma costretti in una gabbia, ovvero tenuti d'occhio dai censori dell'autocrazia tolemaica. Benché fosse vero che quei poeti, consapevolmente fieri della loro arte, discutevano polemicamente nei loro stessi versi delle varie controversie estetiche, la famosa immagine della gabbia nasce da una traduzione fuorviante del termine *tálaros*, che indica piuttosto qualcosa di forma piatta fatto di ramoscelli intrecciati, piú probabilmente un nido anziché una gabbia. L'immagine, pertanto, è piuttosto quella di pulcini che si azzuffano in un nido e cercano di strillare uno piú forte dell'altro per ottenere piú cibo dai loro genitori tolemaici. Il termine *tálaros* è spesso usato anche per il cestino dei lavori femminili, contenente la lana pronta per la tessitura, il che lascerebbe intendere che quei poeti così dipendenti dal potere costituito erano diventati effeminati. Quei poeti poco virili, sostenuti finanziariamente dalla biblioteca di Tolomeo e ben contenti di gozzovigliare con il cibo loro assicurato, erano sí impegnati a vergare papiri su papiri, ma anche, e per loro spontanea volontà, erano in aperta competizione tra loro per attirare l'attenzione e maggiori remunerazioni. Timone, probabilmente, si contrapponeva a quel modo di vita e di produzione poetica così sottomesso con le sue satire, assai piú libere e indipendenti. Curiosamente, esse *non* sopravvissero fino ai nostri giorni, se non in qualche misera citazione. Forse, tra gli antichi bibliotecari

alessandrini troppo pochi pensavano che valesse la pena copiarle per i posteri. Vorrei tanto che l'avessero fatto.

Possiamo dunque pensare che avremmo maggiormente apprezzato l'opera di quei poeti se non fossero stati così profondamente legati ai contenuti tipici della biblioteca, e soprattutto non così concentrati a incensare i sovrani che la finanziavano? Nell'antica Alessandria, estetica e politica vennero a intrecciarsi in un modo affatto nuovo, proprio a causa della presenza di tutti quei vecchi volumi. Il peso della passata tradizione letteraria ellenica gravava sulla poesia nata nel nuovo ordine politico. I poeti ellenistici di quella generazione furono in qualche modo dei pionieri e portarono a un livello senza precedenti una poetica pienamente consapevole di sé e la ricerca di effetti tonali. Tuttavia, non appena Tolomeo portò i migliori poeti del suo impero nel quartier generale di Alessandria, nella poesia greca cessò quasi completamente con altrettanta rapidità ogni innovazione; gli unici generi in cui si ravviserà in un secondo tempo qualche progresso sperimentale saranno l'epica e l'epigramma, vale a dire quelle stesse forme appartenenti all'antichità e portate a perfezione secoli prima da Omero e Simonide di Ceo.

La poesia greca ellenistica ha generato ardenti dibattiti, e ha goduto di una rinascita tra i ricercatori più recenti. Una delle ragioni di questo rinnovato interesse è l'attuale fascino postcoloniale per l'ibridismo, i flussi migratori e le diaspore, che ha riportato l'attenzione sull'intero progetto tolemaico di creare una nuova metropoli greca in Egitto, con tutto il sincretismo culturale legato alla religione indigena e alle pratiche cerimoniali egiziane che quel progetto comportò. Un'altra ragione è tuttavia di ordine estetico. I nostri esteti postmoderni sono probabilmente troppo legati alle forme letterarie del passato: nella cinematografia, per esempio, siamo entrati in un'era di nostalgia, di remake e *pastiche* di vecchi film e programmi televisivi, come se il filone della creatività si fosse esaurito. La nostra attuale ossessione per il riciclaggio di artefatti ereditati ci porta inevitabilmente a trovarci in sintonia con gli *Inni* di Callimaco, così allusivi e pseudo-arcaici, o con la stravagante risposta gotica a Omero delle *Argonautiche* di Apollonio.

Mi sono avvicinata pericolosamente alla tesi che la nascita delle grandi biblioteche di opere letterarie abbia ucciso nella poesia greca ogni fresca innovazione, benché debba sottolineare che le nuove istituzioni bibliotecarie furono altresì essenziali per lo sviluppo di molti generi di prosa, come geografia, trattati scientifici, biografia e saggi morali. Il terzo direttore della

biblioteca di Alessandria fu Eratostene (originario, come Callimaco, di Cirene), un geografo tra i piú eminenti che calcolò la circonferenza del nostro pianeta con uno scarto di appena 80 chilometri. La biblioteca di Alessandria, benché in ultima analisi possa aver soffocato la sperimentazione nella poesia greca, rappresentò in compenso uno stimolo fondamentale per la poesia latina. Verso il 30 a.C., all'epoca della morte degli ultimi sovrani tolemaici sul trono d'Egitto – Cleopatra VII e il figlio avuto da Giulio Cesare, Tolomeo Cesare (Cesarione) –, i Romani si stavano ormai appropriando sistematicamente della cultura greca, adattandola alla propria lingua e civiltà. Nessuno dei famosi poeti della Roma tardorepubblicana e augustea – Catullo, Propertio, Virgilio, Orazio, Tibullo – avrebbe mai composto i propri capolavori se non fossero esistiti i luminari greci Alessandrini.

Alessandria esportò anche altrove la moda delle grandi biblioteche ellenistiche. A Pergamo, gli Attalidi, in competizione con la dinastia tolemaica per il prestigio culturale, fondarono la loro magnifica biblioteca, regolarmente menzionata come una delle piú grandi collezioni di libri di tutti i tempi. Come i Tolomei, gli Attalidi sapevano che il denaro consentiva di acquisire gli accessori indispensabili all'eccellenza artistica. Attalo I, per esempio, che coltivava il desiderio di appropriarsi dell'isola di Egina, su cui erano presenti prestigiose opere d'arte, pagò agli Etoi (a cui a quel tempo l'isola apparteneva) la somma di trenta talenti per acquistarla. Gli Attalidi corteggiarono le scuole filosofiche di Atene e invitarono a Pergamo molti dei loro esponenti piú celebri. La maggior parte di loro rifiutò l'invito, forse per disprezzo nei confronti della famiglia degli Attalidi, considerati dei *parvenus*, o forse perché gli Attalidi stessi non offrivano compensi equivalenti a quelli pagati dalla dinastia rivale di Alessandria. Il filosofo stoico Cratete di Mallo, originario della vicina Cilicia e famoso studioso di Omero, accettò tuttavia il posto di direttore della biblioteca di Pergamo, che sotto di lui vide aumentare esponenzialmente la propria fama. Anche se dai tempi di Aristotele nessun intellettuale greco aveva seriamente messo in dubbio che la terra fosse una sfera, fu appunto Cratete a realizzare per primo un modello sferico del mondo, un globo, su cui mostrare la posizione delle masse terrestri allora conosciute.

Nonostante la concorrenza di Pergamo, Alessandria mantenne viva la sua

fama di autentico focolaio di scoperte e ricerche scientifiche. Il numero di menti straordinarie che vi lavorarono fu infinito: nel III secolo, Bolo di Mende (sul ramo Mendesiano del Delta del Nilo) si distinse per le sue avanzate nozioni alchemiche e condusse esperimenti di metallurgia; Filone arrivò da Bisanzio e scrisse uno studio monumentale sulla meccanica che trattava di leve, costruzione di porti, macchine da guerra, pneumatica, opere d'assedio e perfino automi; Archimede da Siracusa risiedette a lungo ad Alessandria, dove non si limitò a gridare «*éurēka!*» nel bagno quando scoprì la legge di idrostatica, ma inventò anche il meccanismo di pompaggio, detto vite di Archimede, che permetteva di sollevare l'acqua, facendo fare così un enorme balzo in avanti nella tecnologia dell'irrigazione; in ottica arricchì la conoscenza dei segmenti di parabola (sezioni di coni) e delle applicazioni pratiche delle loro proprietà focali e riflettenti; da Samo arrivò Aristarco, il Copernico dell'antichità, che fu in grado di dedurre, dal suo studio dei solstizi, l'ipotesi che il sole fosse fisso in un punto e la terra gli ruotasse intorno; egli propose inoltre una sequenza della posizione dei pianeti che contiene alcune verità: mise la Luna per prima, seguita da Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno; per valutare le dimensioni dei pianeti e le distanze tra loro, Aristarco ricorse a calcoli precisi anziché a semplici congetture. Nel secolo successivo, sempre ad Alessandria, Ipsicle fece ulteriori passi avanti in astronomia, adottando il sistema babilonese della divisione del cerchio in 360 gradi, riportata ancora oggi sui nostri goniometri; da Cnido arrivò Agatarchide, autore di un importante trattato sull'ecosistema del Mar Rosso.

Durante il periodo ellenistico, i Greci chiamavano *astrología* sia l'astronomia sia l'astrologia, poiché credevano che gli immutabili fenomeni fisici che costituivano i corpi celesti dovessero influenzare il mondo sempre mutevole che gli esseri umani sperimentavano sulla terra. Arato di Soli scrisse *Fenomeni*, un poema didascalico di argomento astronomico e meteorologico che descriveva le costellazioni celesti in termini allusivi e mitici. Eratostene di Cirene, responsabile della biblioteca di Alessandria circa dal 245 a.C., produsse un trattato particolarmente complesso, *Catasterismi* (ovvero «Trasformazioni in stelle»), in cui spiegava le presunte origini mitiche delle principali costellazioni e le loro caratteristiche osservabili; scrisse inoltre trattati sui metodi per misurare la Terra e per spiegare

l'esistenza di precedenti segni di vita marina a molti chilometri dal mare. Eratostene dimostrò inoltre un coraggio non da poco – se pensiamo al peso della propaganda reale tolemaica – asserendo che le avventure di Dioniso in India erano frutto di pura invenzione, create unicamente per dare lustro alla reputazione di Alessandro Magno.

Il piú grande astronomo dell'antichità, il cui nome potrebbe crearci qualche confusione, fu Claudio Tolomeo, diretto erede della tradizione di Eratostene, ma non della dinastia tolemaica. Attingendo al lavoro di precedenti astronomi, ma aggiungendo le misure dei corpi celesti ricavate dai suoi calcoli, egli cambiò il modo in cui la gente pensava all'universo fisico. Il suo libro di astronomia, l'*Almagesto* (il cui titolo originario era *Trattato di matematica*), si basava su osservazioni sistematiche cosí accurate che Copernico, nel XVI secolo, adottava ancora i dati di Tolomeo relativi all'orbita di Venere. Le osservazioni di Tolomeo aggiunsero tuttavia ben piú che semplici dati: lo scienziato usò infatti i propri calcoli per sostenere che i movimenti complessi delle stelle e dei pianeti erano meccanici e ripetitivi, giungendo cosí alla conclusione che, una volta scrupolosamente registrati tutti i moti celesti, sarebbe stato possibile prevedere, per esempio, quando si sarebbero verificate le eclissi. I suoi studi lo contraddistinguono dai contemporanei e sottolineano l'originalità del suo pensiero. Gli studiosi hanno recentemente esaminato i papiri di argomento astronomico provenienti dalle antiche discariche della città greca di Ossirinco, nell'entroterra dell'Egitto. Essi rivelano che altri astrologi dei tempi di Claudio Tolomeo non erano ancora in grado di calcolare le posizioni dei pianeti usando teoremi geometrici e stavano ancora elaborando previsioni molto imprecise sommando e sottraendo periodi di tempo, secondo un metodo adottato dai precursori babilonesi in tale campo.

In epoca ellenistica, il vecchio crogiolo intellettuale di Atene non scomparve del tutto dalla scena. Alessandria eccelleva senza dubbio in campo letterario e scientifico, ma nella filosofia il ruolo di primo piano spettava ancora ad Atene e non fu mai seriamente contestato. Teofrasto, botanico ed erudito di straordinarie conoscenze, nel 322 a.C. succedette ad Aristotele come direttore del Liceo, in cui l'attività didattica e di ricerca proseguí fino al I secolo a.C. L'Accademia di Platone si sviluppò come centro del pensiero scettico, nei pressi del quale Epicuro, di origine ateniese, fondò la sua «scuola

del giardino» attorno al 306 a.C. Dal cinismo di Diogene si sviluppò lo stoicismo, il piú popolare degli approcci filosofici dell'antichità all'esistenza umana. Benché Zenone, il fondatore dello stoicismo, fosse di Cipro – e si diceva che non fosse nemmeno greco bensí fenicio – fu ad Atene che alla fine del IV secolo iniziò a insegnare sotto il lungo colonnato della *poikíle stoá*, il cosiddetto «portico dipinto» dell'agorà, da cui prese nome la corrente filosofica. La sua opera piú famosa, *La Repubblica*, purtroppo andata perduta, proponeva ideali egualitari e fortemente comunitari.

Stranamente, il grande genere ateniese della tragedia, perfezionatosi sotto la democrazia, abbandonò del tutto la sua città di origine. Le tragedie dell'epoca ellenistica non erano piú scritte da Ateniesi, ma da drammaturghi provenienti da tutto il mondo greco, e venivano composte per essere rappresentate durante i nuovi agoni ellenistici, come gli Ptolemaia, in onore dei re divinizzati di Alessandria. Atene, in compenso, mantenne il primato nel dramma comico, se non nelle rappresentazioni, almeno nella composizione. Nonostante i suoi tanti rivali, il drammaturgo ellenistico piú significativo fu il commediografo ateniese Menandro, vincitore di numerosi premi nelle feste locali della fine del IV secolo a.C. e degli inizi del III. Non si può escludere che Menandro fosse stato invitato ad Alessandria da Tolomeo I, ma che si fosse rifiutato di trasferirvisi. Amava la sua casa nel porto ateniese del Pireo, dove morí durante una nuotata.

L'influenza di Menandro sull'antichità fu enorme. Le sue opere divennero una lettura di moda nella Roma augustea. Papiri con lavori di Menandro sono stati ritrovati in abbondanza in Egitto, il che mostra quanto ampiamente fosse letto e, credo, rappresentato. Nel trattato attribuito a Plutarco *Comparazione tra Aristofane e Menandro*, leggiamo: «Menandro con le sue eleganze di stile si è sempre mostrato assolutamente soddisfacente nei teatri, nelle diatribe, nei simposi, presentando la poesia fra le belle invenzioni prodotte in Grecia»⁹. Brani di discorsi tratti da Menandro venivano recitati nei simposi; conversando con i commensali di un pranzo con molti invitati, Plutarco suggerí che Menandro fosse un autore benefico perché non eccessivamente denso di allusioni erotiche, e spronava in tal modo gli uomini a ritenersi soddisfatti dei loro matrimoni! L'insegnante romano di retorica, Quintiliano, raccomandava lo studio di Menandro a tutti gli aspiranti oratori.

Dopo il Rinascimento, l'influenza di Menandro sulla commedia, seppure profonda, rimase in qualche modo sotterranea: i lavori teatrali letti, rappresentati e imitati dagli umanisti e dai loro studenti in tutta Europa erano piuttosto le commedie latine di Plauto e Terenzio. La *Commedia degli equivoci* di Shakespeare, per esempio, assorbì elementi sia da *I due menecmi* di Plauto sia dall'*Andria* di Terenzio. Occorre dire però che questi commediografi della Roma repubblicana adattavano scene e talvolta intere trame tratte dagli originali greci di Menandro e dei suoi colleghi, scritti ad Atene un secolo prima. I testi superstiti di Menandro giunti fino a noi non furono scoperti fino al XX secolo, troppo tardi per esercitare sulla cultura occidentale una diretta influenza, equivalente a quella di altri grandi nomi della letteratura greca antica. Il ritrovamento dei papiri di Menandro, in particolare del *Misanthropo*, confermò definitivamente la tesi secondo cui Menandro fu il fondatore della «commedia di costume» europea.

All'Atene di epoca ellenistica, quindi, dobbiamo riconoscere il costante merito di aver conservato la piena supremazia nel campo della filosofia e della commedia. Non possiamo tuttavia negare che, nella stessa epoca, fu Alessandria a lasciare un segno profondo nella storia. Gli uomini che vi lavorarono, non importa se nati in Sicilia, Macedonia, a Cirene o in Egitto, condividevano molte delle qualità che definirono attraverso i secoli la mentalità degli antichi Greci pagani: il loro rapporto con il mare venne a mutare parallelamente alle trasformazioni avvenute nell'economia; essi rimasero abili oratori, arguti e competitivi; cercarono piacere e felicità. I Greci dell'età ellenistica, tuttavia, dovevano obbedire a una monarchia autocratica, e nel processo la loro vena ribelle fu soppressa, insieme con almeno una parte del loro candore psicologico. Fortunatamente, i sovrani tolemaici offrirono il loro sostegno a individui curiosi e dotati di una mentalità analitica, sempre che le loro discussioni non fossero apertamente politiche, garantendo loro, nella grande biblioteca, un luogo ideale in cui spingersi ai limiti della conoscenza.

Alessandria continuò ad attirare brillanti pensatori per secoli. Tra gli intellettuali greci di cui parleremo nel prossimo capitolo, «Menti greche e potere romano», non pochi avevano vissuto o visitato Alessandria. Tutti si alimentarono della cultura intellettuale rappresentata da una biblioteca senza uguali al mondo. Attraverso di loro, Alessandria offrì un contributo

inestimabile ai nostri paesaggi mentali. Materialmente, tuttavia, la città non sopravvisse altrettanto bene. Parti della biblioteca subirono danni a più riprese, per mano di Giulio Cesare e poi dei vescovi cristiani, molto tempo prima dell'arrivo degli Arabi nel VII secolo d.C. Il terremoto e il successivo tsunami del 21 luglio 365 d.C. cancellarono quasi tutta l'architettura di Alessandria. Il terremoto ebbe il suo epicentro nelle profondità marine vicino a Creta, ma poco dopo, come scrisse lo storico Ammiano Marcellino, «improvvisamente orrendi fenomeni si verificarono in tutto il mondo, quali non sono descritti né dalle leggende né dalle opere storiche degne di fede»¹⁰. Ad Alessandria, le scosse e i venti che seguirono furono così violenti che il mare vomitava le grandi navi fin sui tetti. La maggior parte degli ultimi resti visibili della città da sogno tolemaico-greco-egiziana, patria delle migliori menti e della più grande collezione di libri che il mondo avesse mai visto, sprofondò e scomparve dalla vista per sempre.



Galeno conduce un'operazione chirurgica, incisione di Charles Warren creata in origine come illustrazione di Cooke's Pocket Edition of Sacred Classics, London 1796.

Capitolo nono

Menti greche e potere romano

Gli abitanti della parte continentale della penisola greca furono costretti ad accettare il dominio romano alla metà del II secolo a.C. Sotto il suo ultimo sovrano, Perseo, il regno di Macedonia, un tempo glorioso, fu sconfitto dalle legioni di Roma nella battaglia di Pidna, nel 168 a.C. Gli eventi sono stati narrati dallo storico greco Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca storica*. Diodoro sembrava accettare l'inevitabile espansione del regime romano, ma nutriva forti riserve circa la cultura e il comportamento dei Romani. L'ambivalenza dei suoi contemporanei greci nei confronti dei nuovi conquistatori si è come cristallizzata nella sua opera storica. Benché la sua *Biblioteca* sia infatti costellata di formule encomiastiche sulle virtù romane, tra le righe traspare una storia ben diversa. Prendiamo per esempio in considerazione il suo racconto della punizione di Perseo, ultimo re di Macedonia, avvenuta in Italia dopo la sua sconfitta. Mentre il vittorioso generale romano Emilio Paolo celebrava il proprio trionfo,

Perseo incappò in tali disgrazie che le sue sofferenze sembrarono essere favole senza fondamento, ma neppure così volle togliersi la vita. Infatti, prima che il Senato avesse deciso quale punizione dovesse ricevere, uno dei pretori urbani lo gettò con i suoi figli nel carcere di Alba. Quel carcere è un profondo cunicolo sotterraneo, non più grande di una sala fatta per contenere nove letti, molto buia e maleodorante per la grande quantità di uomini che vi sono imprigionati – tutti condannati per reati capitali, che vi erano stati rinchiusi, dopo esser stati condannati alla pena di morte. Essendo rinchiusi molti uomini in un luogo così ristretto, i corpi di quegli sfortunati si abbruttivano, e poiché si erano mescolati i resti del cibo e di ogni altra necessità, accadeva che vi fosse un puzzo tale da non poter essere sopportato da nessuno che si avvicinasse¹.

Perseo venne infine trasferito in un carcere romano un po' meno barbaro,

dove il suo stato d'animo migliorò, riferisce Diodoro in modo alquanto enigmatico, «grazie alla bontà del Senato».

Due decenni più tardi, i Romani completarono la conquista della Grecia annettendo il Peloponneso. Nel 146 a.C., i ribelli della Lega achea, che anni prima aveva lottato per l'indipendenza greca sotto la guida del magnifico stratego Filopemene, nativo dell'Arcadia e definito dai Romani «l'ultimo degli Elleni», furono sopraffatti dall'esercito repubblicano nella battaglia di Corinto. I Romani rasero al suolo la splendida e antica città portuale, da secoli simbolo del commercio greco e della potenza marittima e sede dei più affascinanti templi cultuali. Polibio, storico nativo dell'Arcadia che osservò personalmente le conseguenze della distruzione di Corinto, descrive la rozzezza dei soldati romani, che nutrivano un tale disprezzo per la cultura più elevata da gettare a terra autentici capolavori della pittura greca, tra cui due immagini di fama mondiale di Dioniso ed Eracle, e usarli per giocare a dadi.

La carriera di Polibio, nato alla fine del III secolo a.C. e vissuto fino all'età di più di ottant'anni, esemplifica al meglio l'atteggiamento greco nei confronti di Roma. Pur avendo nostalgia dei giorni di gloria della libertà greca e benché convinto che la cultura ellenica fosse superiore a tutto il resto, ogni suo patriottismo sentimentale era moderato dall'ammirazione per l'efficienza romana, dal fascino per la storia di Roma – che trovò un riflesso nella sua brillante narrazione delle Guerre puniche –, da legami di affetto con singoli amici romani e da un desiderio di pace quasi a ogni costo. Anche se suo padre rimaneva fedele alla Lega achea, Polibio era un soldato e un realista che apprezzava le qualità dell'esercito romano. Durante la conquista della Grecia, Polibio aveva sostenuto una politica di cooperazione con Roma (ma non di acquiescenza) in funzione antimacedone. Nel 167 a.C., poco dopo la morte di Filopemene, Polibio fu tuttavia mandato come ostaggio in Italia, dove ebbe la fortuna di essere nominato tutore dei figli del console Lucio Emilio Paolo. Uno dei ragazzi si chiamava Scipione Emiliano e, raggiunta l'età adulta, assicurò a Roma la famosa vittoria su Cartagine. Scipione portò con sé in Africa il suo vecchio precettore Polibio, ed è pertanto da questo storico greco che abbiamo ricevuto una preziosa testimonianza oculare dell'assedio e della distruzione di Cartagine. L'amicizia con Scipione cambiò la sua vita, tanto da permettergli di perorare la causa dei Greci, affinché fosse loro riservato un trattamento di clemenza dopo la caduta di Corinto. I Romani

lo nominarono in seguito responsabile e supervisore del passaggio del Peloponneso sotto il nuovo governo di Roma, un compito che Polibio portò a termine con tatto e competenza, anche se probabilmente senza entusiasmo.

Eppure, sotto un aspetto di particolare importanza, Polibio non smise mai di difendere la Grecia. Nel suo racconto dell'ultima resistenza della Lega achea la commozione prevale sulla nuda registrazione dei fatti storici. Questo soldato e abile amministratore era altresì un provetto artigiano della parola. La sua analisi delle costituzioni politiche contribuì a plasmare il mondo moderno e influenzò le idee di una serie di pensatori di grande rilievo, da Montesquieu ai Padri Fondatori degli Stati Uniti, in particolare John Adams. Fra tutte le caratteristiche che definivano gli antichi Greci, nei secoli dell'impero romano fu soprattutto la loro maestria nella lingua parlata e scritta a realizzarsi pienamente.

Diodoro e Polibio furono solo due rappresentanti di uno straordinario gruppo di intellettuali che scrissero in greco sotto il dominio romano, tra cui il biografo Plutarco e il filosofo stoico Epitteto. Oggetto di questo capitolo sono appunto gli straordinari risultati da loro conseguiti. Dapprima pubblicate in Italia e in quella che oggi è la Svizzera agli inizi del XVI secolo, e successivamente tradotte in altre lingue moderne, le opere di questi scrittori ci hanno tramandato del mondo antico immagini vivide, precise e inoppugnabili: il cartaginese Annibale che attraversa le Alpi con i suoi elefanti; la sfida rappresentata dal suicidio collettivo degli Ebrei di Masada; la colossale statua di Zeus a Olimpia; la rivolta degli schiavi guidata da Spartaco. Sotto il potere di Roma, milioni di scintillanti vocaboli in greco antico vennero trasfusi in centinaia di libri emozionanti che possiamo leggere ancora oggi e che trattano ogni aspetto della vita. Quegli autori conquistarono il mondo non con le armi, ma con le parole che vergavano con tanta scioltezza sui fogli di papiro. Essi si specializzarono non solo nella storiografia, ma anche in medicina, pratiche culturali, archeologia, geografia, filosofia, manuali di auto-aiuto e diversi generi di narrativa. Inoltre, seppero raccontarci di loro stessi e delle loro intense esperienze personali. Attraverso le loro parole ci è possibile conoscere dal vivo quel periodo della storia, con un'immediatezza e una vivacità che erano rimaste inattingibili a qualsiasi epoca precedente.

Alcuni resoconti storici della Grecia antica si concludono con la caduta di Corinto. Anche sotto il potente impero di Roma, tuttavia, i Greci rimasero piú greci che mai, anzi, il fatto di trovarsi sotto il controllo amministrativo di governanti stranieri li rese maggiormente orgogliosi e consapevoli della loro eredità. Essi non si limitarono a scrivere opere solo per i loro compatrioti, ma seppero colonizzare le menti dei loro padroni romani. Difficilmente sarebbe possibile individuare un aspetto della cultura letteraria, artistica, filosofica o scientifica che i Romani non avessero adottato o adattato dai loro intelligenti vicini. Alcuni aristocratici romani, rasentando il ridicolo, arrivarono a sviluppare una mania per tutto ciò che era greco: Polibio riferisce in tono sdegnoso che Aulo Postumio Albino, console nel 151 a.C., «fin da fanciullo si era sentito vivamente attratto dal modo di vivere dei Greci e dalla loro lingua, ed era arrivato ad assimilare l'uno e l'altra tanto a fondo da riuscire persino fastidioso [...] si era messo inoltre a scrivere in greco persino un poema ed una storia vera e propria, nel cui proemio invitava i suoi lettori a scusarlo se romano qual era non riusciva a mostrare una perfetta padronanza della lingua»². Il poeta latino Orazio seppe descrivere il fenomeno meglio di chiunque altro: *Graecia capta ferum victorem cepit* («La Grecia, conquistata, conquistò il rozzo vincitore») ³. Quel periodo conobbe la conquista definitiva della mente occidentale da parte degli antichi Greci, nonché la loro elaborazione conclusiva dei paesaggi mentali che ancora oggi abitiamo. Esiste piú di un tipo di colonizzazione, e l'egemonia culturale ha effetti piú duraturi rispetto al dominio politico. Come ebbe a dire Diodoro: «Inoltre, solo per mezzo dell'eloquenza è possibile che il singolo abbia il sopravvento su molti»⁴.

Quegli scrittori di eccelsa capacità dialettica condividevano alcune caratteristiche ed erano destinati a ispirare gli studiosi dei rispettivi campi allorché le copie manoscritte delle loro opere sarebbero state riscoperte nel corso del Rinascimento europeo. Erano tutti autori prolifici, non a caso fu l'epoca di opere storiche in molti volumi e di manuali enciclopedici; scrivevano nella stessa prosa greca; verso il 300 a.C. anche i Macedoni utilizzavano nelle iscrizioni dei monumenti del loro regno la *koiné diálektos* (la lingua comune) – una versione di greco ateniese divenuta la lingua standard parlata da tutti i Greci. Nelle città governate dai diadochi, che finirono poi quasi tutte sotto il dominio romano, la *koiné* era pertanto la lingua ufficiale, e chiunque volesse costituire un'impresa o costruirsi una

carriera nell'amministrazione pubblica doveva parlarla fluentemente. Questo spinse i cittadini di madrelingua aramaica, siriana, fenicia e nubiana a imparare il greco velocemente e bene. Già prima che Alessandro attraversasse l'Ellesponto, un pedagogo ateniese di nome Isocrate aveva scritto un'orazione politica, il *Panegirico*, che auspicava una campagna panellenica contro i Persiani e in cui aveva definito che cosa significasse essere greci. I Greci, secondo Isocrate, non erano uniti dal sangue, ma da uno stato mentale (*diánoia*) che poteva essere acquisito solo attraverso l'educazione nella cultura greca (*paídeusis*) e non per qualche processo naturale. Quanti possedevano tale mentalità greca, ravvivata dall'istruzione secondo il programma di studi stabilito, in particolare i poemi omerici e la retorica, erano chiamati *pepaídeumenoí*, cioè «quelli istruiti». Non c'era alcun obbligo che la loro lingua madre fosse il greco, anche se la padronanza delle materie studiate, qualora il greco fosse una seconda lingua, si sarebbe rivelata ardua. Molti degli scrittori di cui parla questo libro, tra cui lo storico ebreo Flavio Giuseppe e l'autore satirico siriano Luciano, in casa non parlavano greco.

L'altra caratteristica condivisa da quegli autori era rappresentata dai lunghi viaggi da loro effettuati. Essi erano originari di regioni diverse del mondo di lingua greca, e in questo capitolo, che si è aperto con Diodoro Siculo e Polibio di Megalopoli, ci sposteremo verso la Turchia settentrionale e il Mar Nero, prima di proseguire alla volta di Gerusalemme e delle città dell'antica Siria. Sotto l'impero romano, i famosi scrittori di lingua greca passavano da una città all'altra per esibire i risultati delle loro ricerche in conferenze pubbliche. Essi sono spesso definiti collettivamente «gli autori della Deuteriosofistica», perché riportavano in vita la classica figura greca del sofista itinerante. Erano tanto abili nell'esposizione orale dei loro studi quanto nel formularli in una prosa elegante e convincente e diffonderli in forma scritta. Molti di loro lavorarono per qualche tempo a Roma frequentando – come autentiche celebrità del mondo intellettuale – gli ambienti vicini agli imperatori romani.

Il più illustre e stimato fu Galeno (129-200 d.C. circa), l'antico medico la cui reputazione è seconda solo a quella di Ippocrate. La carriera di Galeno offre un nitido percorso nella cultura imperiale romana. Nato in un'agiata famiglia greca di Pergamo – da sempre una delle città greche dell'Asia Minore più accomodanti nei confronti di Roma – e figlio di un architetto,

ricevette un'eccellente istruzione e scelse la carriera di medico dopo che suo padre aveva sognato che il dio guaritore Asclepio gli ordinava di fare studiare medicina al figlio. Galeno non aveva buoni rapporti con la madre, della quale il giovane intellettuale non condivideva il temperamento focoso e passionale. Dopo la morte del padre, avvenuta quando Galeno aveva diciannove anni, il giovane decise di viaggiare e studiare all'estero. Trascorse quattro anni ad Alessandria (153-157 d.C.), leggendo le opere di ogni precedente medico scrittore a cui riuscì ad avere accesso.

Il suo primo grande avanzamento di carriera si ebbe nel 157 d.C., quando fu nominato medico dei gladiatori di proprietà del Sommo sacerdote d'Asia nella città natale di Pergamo. I gladiatori dovevano combattere durante lo svolgimento del culto imperiale, e Galeno ebbe la possibilità di perfezionare la sua conoscenza delle ferite mentre li curava. Era riuscito ad aggiudicarsi l'incarico eseguendo pubblicamente degli interventi chirurgici su una scimmia e battendo così gli altri candidati. Dopo aver fatto un'incisione sul ventre dell'animale, aveva portato alla luce l'intestino e sfidato gli altri medici presenti a rimettere al loro posto le viscere e inserire i punti di sutura necessari. Nessuno aveva raccolto la sfida. Galeno, in un cerimonioso *plurale maiestatis*, scrive nelle sue memorie:

Noi stessi abbiamo poi trattato la scimmia per dimostrare la nostra abilità, l'addestramento manuale e la destrezza. Inoltre, abbiamo volutamente reciso molte grandi vene, permettendo così al sangue di scorrere liberamente, e invitato i medici più anziani a fornire un trattamento, ma non avevano niente da proporre. Abbiamo quindi esposto noi il trattamento necessario, facendo capire agli uomini di scienza che erano presenti che [ai medici] in possesso di competenze come le mie dovrebbe essere affidata la cura dei feriti ⁵.

Da Pergamo, Galeno si recò a Roma, dove alla fine si stabilì e lavorò per gli imperatori Marco Aurelio, suo figlio Commodo e Settimio Severo.

Questo intraprendente medico greco trasformò la cura dei pazienti in una performance competitiva. Convocato un giorno per curare uno schiavo con ferite al petto che nessun altro medico era riuscito a guarire, Galeno aprì lo sterno e con una procedura spettacolare lasciò scoperto il cuore, e riuscì a guarire il paziente. Quando un altro medico negò che i reni fossero coinvolti nell'escrezione dell'urina, Galeno si esibì pubblicamente nella vivisezione di

un animale maschio, legò i reni e il pene, soffiò nella vescica e forò il tubo collegato ad essa, liberando così un getto di urina.

Galeno fu un medico di tale successo e così abile nell'autopromuoversi da suscitare l'invidia dei rivali, che sparsero la voce che fosse un ciarlatano. Alla fine si sentì in obbligo di sottoporre a esame pubblico le sue teorie anatomiche – un calvario che durò svariati giorni. Presso l'aula pubblica del Tempio della Pace, altri medici lo sfidarono ripetutamente a difendere le sue scoperte. Egli li confutò con tanto di bisturi alla mano e dimostrazioni pratiche su pazienti e carcasse di animali. La sua reazione alle accuse fu inevitabilmente sanguinosa e teatrale, ma egli seppe così mettere a segno una spettacolare difesa della sua reputazione, anche se l'esperienza lo rese più critico che mai nei confronti degli altri medici, che considerava incompetenti o avidi, e comunque privi di preparazione scientifica. Il suo maggiore contributo fu una serie di metodologie sistematiche per la diagnosi, l'identificazione delle cause della malattia, i sintomi e la prognosi, descritti e motivati nel suo voluminoso trattato *Therapeutiké methodos (Methodus medendi)* in quattordici libri. Egli favorì anche notevoli progressi nelle conoscenze anatomiche e nella diagnosi in base alle pulsazioni. In effetti, la sua lettura del polso era a tal punto accurata da potersi vantare del caso di una ricca paziente dal cui polso era stato in grado di diagnosticare non già una malattia fisica, bensì un'infatuazione per un ballerino di nome Pilade.

Galeno non si sposò mai né ebbe figli, e fu un maniaco del lavoro. Pur disponendo di una considerevole fortuna personale ricevuta in eredità, fu uno scrittore incredibilmente prolifico e produsse almeno cinquecento trattati, di cui più di ottanta giunti fino a noi; essi costituiscono oltre la metà di tutto il corpus di antichi scritti di medicina e una parte sostanziale di *tutte* le opere in greco antico che oggi possiamo leggere. Galeno seppe portare a un livello senza precedenti la lunga tradizione della medicina razionale greca, introducendo personalmente molte delle idee riconosciute nel mondo medico arabo e in quello occidentale. Le sue opere furono tradotte in lingua araba nel IX secolo, e successivamente in latino. Nella traduzione latina, molte di esse costituirono fino agli ultimi decenni del XIII secolo i testi fondamentali del programma di studi basilare dei medici europei. Allorché nei secoli XV e XVI cominciarono ad apparire in Occidente i suoi manoscritti greci, fu possibile

ricavare dallo studio comparato delle diverse tradizioni testuali un quadro assai piú dettagliato dei metodi usati da questo medico straordinario.

L'insistenza di Galeno sulla necessità di un metodo scientifico, fondato sull'osservazione empirica e la dissezione, risulta particolarmente impressionante se paragonata alla visione religiosa della medicina ancora sostenuta da molti suoi contemporanei. Un atteggiamento piú consono alla tradizione fu invece quello di Publio Elio Aristide, anch'egli un greco istruito originario dell'Asia occidentale. Aristide era un sofista, o, se vogliamo, un esperto dell'arte declamatoria. Durante l'impero romano, le esibizioni dal vivo, ovvero la declamazione di elaborati pezzi di bravura su un tema stabilito, per esempio l'elogio di un individuo o di una città, erano una forma d'arte estremamente popolare. Nato vicino alla Propontide, ovvero il Mar di Marmara, Aristide fu uno dei retori antichi che piú viaggiarono: soggiornò infatti in Asia, Nord Africa, Grecia e Italia. Considerato una superstar della retorica, le sue apparizioni portavano spesso alla posa di elaborati monumenti celebrativi, eretti da cittadini orgogliosi di commemorare la sua visita nella loro città. Oggi, tuttavia, è soprattutto conosciuto come l'antico malato che ci ha lasciato i dettagli delle sue affezioni patologiche e come il padre fondatore del genere letterario delle memorie personali. Era ossessionato dalle sue condizioni di salute e soffriva di ipocondria nelle sue forme estreme. Nei suoi affascinanti *Discorsi sacri*, egli descrive le proprie sensazioni psicologiche oltre che fisiche, soprattutto mentre è alla ricerca di un medico nell'elegante città di Smirne, sua patria adottiva. Smirne vantava un buon numero di eleganti stabilimenti termali alimentati dalle acque del fiume che attraversava la città, uno dei quali, situato tra il porto e l'antico mercato, è stato scavato dagli archeologi nel 2002.

Aristide era particolarmente affezionato a Smirne. Quando la città fu colpita da un terremoto nel 178 d.C., egli cercò di intercedere in favore dei suoi cittadini presso Marco Aurelio, l'imperatore allora regnante. La sua perorazione fu così convincente che l'imperatore si commosse fino alle lacrime e finanziò la ricostruzione della città. Gli abitanti di Smirne dimostrarono la loro gratitudine ad Aristide prodigandosi in offerte di cariche onorifiche, ma egli accettò solo il titolo di sacerdote di Asclepio, dio delle guarigioni. Mantenne il titolo fino alla morte, avvenuta in un'età ben piú avanzata di quanto avesse immaginato.

Di Aristide ci sono giunte, oltre a due trattati di retorica, circa cinquanta

ammalianti orazioni, in cui il retore canta elogi a dèi, uomini celebri e città visitate. Sono tuttavia i suoi *Discorsi sacri* a permetterci di udire la voce di un uomo greco con un'intimità senza precedenti. Aristide li scrisse verso la mezza età, dopo essersi ripreso da un'inquietante malattia che lo aveva colto ancora trentenne e dopo aver consacrato la sua vita al culto di Asclepio. La raccolta doveva essere un'offerta al dio che, nella convinzione di Aristide, gli aveva fatto recuperare la salute. In realtà, si tratta dell'opera di un eccelso oratore che sa come affascinare il lettore, muovendosi tra la pena per le sue angosce e la meraviglia per le manifestazioni della divinità, descritte entrambe con delicatezza e timore reverenziale. Aristide è la migliore testimonianza di un'esperienza personale di devozione religiosa pagana sopravvissuta dall'antico mondo greco.

I *Discorsi sacri* sono interessanti anche sotto il profilo della medicina, in quanto offrono la descrizione dettagliata dei sintomi così come erano percepiti dalla persona sofferente:

Un flusso che scendeva dalla testa giorno e notte senza posa, e uno sconquasso nel petto, e il respiro che salendo verso l'alto in direzione opposta al flusso mi si bloccava in gola procurandomi bruciori, e un'attesa così continua della morte da non aver neppure l'animo di chiamare un servo, convinto che fosse del tutto inutile [...]. Avevo estrema difficoltà a trattenere il cibo [...]. Durante le notti mi era impossibile stare coricato, per cui dovevo resistere rimanendo sollevato e curvo in avanti con la testa appoggiata alle ginocchia, infagottato in indumenti di lana e altre coperture⁶.

Aristide descrive nei minimi dettagli anche l'intera gamma di trattamenti raccomandati dai medici, tra cui un rigoroso regime dietetico, purganti di varia natura e salassi. Nel testo, tuttavia, a colpire di più il lettore sono l'isolamento psicologico di Aristide durante gli attacchi di febbre e di dolore e le sue numerose visioni di Asclepio e di segni divini. In un caso, quando Aristide era appena tornato a Smirne, gli apparvero insieme Asclepio e Apollo. Il dio della medicina era in piedi accanto al suo letto e gli assicurava che non si trattava di un sogno, ma di una vera e propria visita. Asclepio raccomandò ad Aristide di fare un bagno in un ruscello vicino. Era pieno inverno e la temperatura era sotto zero. Un'enorme folla di medici e spettatori, non tutti convinti dell'utilità di quel rimedio, si era riunita su un

ponte poco distante per vedere il famoso paziente compiere il grande passo. Racconta poi Aristide:

Arrivati al fiume non ci fu bisogno di incitamento, ma ancora pervaso dal calore della visione divina mi liberai dei vestiti, e senza neppure chiedere che mi massaggiassero, mi gettai dove il fiume era piú profondo; poi, come se fossi in una piscina, per giunta di acqua mite e temperata, mi attardai per un bel po' a nuotare e a fare continue immersioni. Quando uscii fuori dall'acqua, la mia pelle era tutta florida, e il mio corpo affatto leggero; e i presenti, e coloro che continuavano ad arrivare, levarono alte grida proferendo a gran voce la celebre acclamazione rituale: «Grande è Asclepio!»⁷.

Aristide si sentiva fisicamente meglio e pieno di «un'ineffabile tranquillità di mente». Decise allora di dedicarsi completamente al servizio del dio.

Il suo fervore religioso traspare chiaramente dal racconto della sua guarigione dalla peste, che si era abbattuta su Smirne *dopo* che egli aveva finalmente trovato una cura per la sua lunga malattia. Tutti i suoi schiavi erano morti, e lui stesso stava cosí male che i medici erano convinti che sarebbe morto. Ma il dio non si arrese né abbandonò il suo protetto e sacerdote. Asclepio apparve nuovamente ad Aristide in sogno, accompagnato da Atena, che teneva la sua egida esattamente come la dea è rappresentata nella celebre statua di Fidia. Ella gli disse di non perdersi d'animo, ricordandogli che Ulisse e Telemaco avevano dovuto affrontare molte prove prima di riportare la vittoria. Aristide, raccomandò Atena, doveva purificarsi con miele attico e mangiare fegato d'oca e pesce. Aristide, tuttavia, non guarí completamente dalla peste fino alla morte di un fratello adottivo che amava, il che lo convinse che gli dèi avevano barattato la vita di suo fratello adottivo per salvare la sua.

L'effetto complessivo dei *Discorsi sacri* è quello di una narrazione caotica. Leggendoli, si ha spesso l'impressione che Aristide fosse una persona mentalmente instabile, un nevrastenico portato a fantasticare a occhi aperti. Essi presentano al lettore moderno la tensione esistente tra un approccio scientifico alla medicina razionale e uno fondato su una sorta di apprensione mistica da parte degli dèi e un loro coinvolgimento diretto nel mondo fisico.

Galeno e Aristide erano entrambi celebrità i cui trattamenti medici, come famosissimo medico o famosissimo paziente, attiravano folle di spettatori.

Entrambi erano Greci originari dell'Asia Minore nord-occidentale che collaboravano con Roma, pur continuando ad attenersi al loro stile di vita greco. Dai loro scritti in prosa, voluminosi ed eloquenti, risulta evidente l'uso della loro profonda conoscenza degli studi classici al fine di offrirci uno sguardo senza precedenti su come gli antichi Greci, sottomessi all'impero romano, riflettevano sulla propria esistenza corporea. Quello stesso angolo di mondo greco in Asia Minore, dove i Greci erano come incantati dal loro passato classico, diede i natali anche a Pausania, autore di un resoconto fondamentale sui siti archeologici della Grecia nel II secolo d.C.

Pausania era nato in Lidia, non lontano da Smirne, la città di Elio Aristide. A quell'epoca, l'imperatore Adriano stava promuovendo l'interesse per la Grecia, tanto da ricreare nel 131-132 d.C. il Panellenio, una nostalgica istituzione religiosa a cui potevano aderire alcune delle più antiche città greche. Nella visione di Pausania, tuttavia, è possibile sopravvalutare la presenza del progetto imperiale romano. Per vent'anni, Pausania viaggiò, indagò, prese appunti, intervistò la gente del posto e accumulò ricordi, riversando poi le sue fatiche nei dieci libri della *Guida della Grecia*. I suoi scritti sono ancora alla base delle guide turistiche sulle antichità greche e hanno permesso all'uomo moderno la conoscenza di antichi edifici e opere d'arte. A Pausania, per esempio, dobbiamo la descrizione dettagliata dell'unica delle sette meraviglie del mondo che si trovava nella Grecia continentale: la grande statua di Zeus a Olimpia, opera di Fidìa:

Il dio, in oro e avorio, siede in trono; ha in testa una corona in forma di ramoscelli di olivo. Con la destra regge una Vittoria, anche questa di avorio e oro, che ha una benda e sul capo una corona; nella mano sinistra è uno scettro intarsiato di ogni sorta di metalli, l'uccello che posa sullo scettro è l'aquila. D'oro sono anche i calzari del dio e altrettanto il mantello; sul mantello sono rappresentati animali e fiori di giglio⁸.

Pausania inventò la letteratura di viaggio, ritenendo che il viaggio fosse un argomento degno di attenzione di per sé e supponendo che l'arte e l'architettura potessero apprezzarsi solo se godute effettivamente con i propri occhi, in contrasto con la maggior parte dei suoi contemporanei che consideravano come ammirevole in sé la pura rievocazione verbale di opere d'arte figurativa. Per quanto possibile, Pausania collocava in un contesto

storico tutti i manufatti e gli edifici che osservava; studiava gli antichi epiteti degli dèi; cercava in ogni modo di localizzare siti quasi sconosciuti, e in un caso si risolse a intraprendere un duro cammino per strade di montagna per il semplice motivo che qualcuno gli aveva parlato di una particolare statua di Demetra, per scoprire che nessuno vedeva piú quella statua da anni e anni. Attese per ore nella speranza di sentire il leggendario pesce canterino del villaggio di Kleitor, ma anche in quel caso rimase deluso. Era un eccellente epigrafista, in grado di decifrare e registrare iscrizioni riportate su vecchie pietre logore in oscuri dialetti locali. La sua accuratezza nel descrivere la posizione dei monumenti antichi era impressionante: l'archeologo che scavò la città di Troia, Heinrich Schliemann, era ricorso ai testi di Pausania per scoprire il sito esatto della storica Micene. L'elemento in cui Pausania si discosta invece dalla moderna letteratura di viaggio è l'idea che i suoi lettori non nutrano alcun interesse per le sue esperienze quotidiane sulla strada. Per questo, purtroppo, non riferisce mai con chi stesse viaggiando, dove dormiva o che cosa mangiava. Il nostro rimpianto per tale lacuna di contenuto non può che accentuarsi dinnanzi a occasionali eccezioni, per esempio leggendo la sua allusiva affermazione che a Patrasso vi erano molte piú donne che uomini, e che le aveva trovate tutte affascinanti!

Ciò che Pausania fece per la Grecia venne fatto per la geografia di tutto l'impero romano da Strabone, nato piú a oriente, nella città di Amasia (nell'attuale Turchia centro-settentrionale). L'anno stesso in cui nacque Strabone, il 63 a.C., Amasia era divenuta parte dell'impero di Roma dopo la morte di Mitridate VI Eupatore, sovrano del Ponto e irriducibile nemico dei Romani. Strabone sostenne il progetto nascente dell'imperialismo romano, senza mai mettere in dubbio, tuttavia, che i giganti dell'intelletto sulle cui spalle egli si trovava fossero il prodotto della cultura greca, non certo di quella romana. Strabone rifletté a lungo sulle qualità della geografia come disciplina di indagine, sostenendo che effettuare misurazioni topografiche e ignorare nel contempo la popolazione umana di quei luoghi era come guardare il dito anziché la luna. Egli ribadiva che i geografi, pur partendo da misurazioni del mondo nel suo complesso, svolgevano un ruolo ben particolare, ovvero quello di spiegare l'*oikouménē*, ovvero la «terra conosciuta e abitata», o la «casa dove tutti abitiamo», da cui il termine «ecumenico». Nei diciassette libri della *Geografia*, Strabone concepí *ante litteram* una precisa disciplina di studio che riguardava l'intero mondo

conosciuto da Greci e Romani, a iniziare dalle Colonne d'Eracle nello Stretto di Gibilterra e avanzare poi in senso orario attorno al Mediterraneo e al Mar Nero, spiegando la natura dei vari popoli contestualmente ai luoghi che abitavano, dall'Irlanda all'India, dalla Libia al Caucaso.

Definire Strabone un «geografo» può anche risultare fuorviante. La sua conoscenza del mondo fisico e il suo stile letterario risentono entrambi della sua formazione filosofica di tipo classico. Egli fu inoltre un grande viaggiatore che soggiornò in Egitto, Etiopia, risalì il Nilo fino alla regione di Kush, corrispondente all'attuale Sudan settentrionale, e viaggiò in Italia e in Grecia. Nella sua lunga vita assistette alla caduta della Repubblica di Roma, con le successive guerre civili, gli anni relativamente tranquilli del governo di Augusto e la prima parte del regno di Tiberio. Fu probabilmente sotto quest'ultimo, divenuto imperatore nel 14 d.C., che Strabone portò a termine l'opera della sua vita. La *Geografia* è un libro di consultazione con un'applicazione pratica, ovvero aiutare gli uomini di governo a comprendere i popoli da loro governati. Sotto questo aspetto, l'opera fu ritenuta preziosa dai Bizantini e dagli esploratori del Rinascimento. Sappiamo che Cristoforo Colombo aveva letto avidamente Strabone e che Napoleone Bonaparte si era sentito sufficientemente ispirato dai suoi racconti sull'Egitto per decidere di invaderlo nel 1798. La visione del mondo che Strabone offrì durante la prima età imperiale romana plasmò non solo le nostre immagini mentali, ma il corso stesso della geografia politica.

L'ultimo rappresentante di questa pleiade di uomini di brillante intelletto, originari delle regioni dell'Asia Minore attigue alla costa del Mar Nero, fu il grande filosofo greco Epitteto, in origine uno schiavo di Hierapolis, in Frigia. Epitteto portò all'apogeo il programma etico dello stoicismo, forse il contributo più benefico offerto all'etica umana dall'antichità classica. Benché siano andati perduti gli scritti del fondatore della scuola stoica di Atene alla fine del IV secolo – il cipriota Zenone di Cizio –, Epitteto può tuttavia metterci in diretto contatto con la dottrina della prima *stoá*. All'inizio degli anni Novanta del I secolo d.C., l'imperatore Domiziano, tristemente famoso per la sua intolleranza, bandì tutti i filosofi da Roma, ed Epitteto riparò nella città di Nicopoli d'Epiro, nella Grecia settentrionale, dove proseguì a insegnare filosofia per il resto dei suoi giorni; non sappiamo con certezza se ottenne mai ufficialmente lo *status* di uomo libero. Arriano, uno dei suoi

allievi piú devoti, ci ha lasciato in quattro libri una trascrizione abbastanza letterale dei discorsi del suo maestro, quali li aveva uditi verso il 108 d.C., oltre a un compendio denominato *Encheirídion*, o *Manuale di Epitteto*. A questi testi, che lasciarono una profonda impressione nei Romani colti, rese omaggio l'imperatore Marco Aurelio nei suoi *Pensieri*, l'altro grande libro della filosofia stoica, anch'esso scritto in greco, a essere giunto fino a noi dall'antichità.

Le esperienze di vita di Epitteto ai margini della corte imperiale lo portarono a frequenti riferimenti – negativi – al sistema dei valori romani, soprattutto parlando di uomini eminenti la cui avidità e ambizione erano antitetiche ai principî stoici. La figura del tiranno, agli antipodi dell'uomo saggio e stoico, domina l'opera di Epitteto – e il tiranno a cui il filosofo pensava era Domiziano, assassinato nel 96 d.C. dopo aver ordinato le persecuzioni di varie personalità di spicco dell'impero. Nel pensiero di Epitteto vi è qualcosa di intensamente commovente legato al suo trasporto verso l'autentica libertà. Il primo libro dei suoi *Discorsi* (o *Diatrife*) si apre con una discussione sulla libertà e, in chiusura, si rivolge all'uomo che ha pienamente compreso che gli orpelli esteriori della ricchezza e del potere sono vani, e può quindi resistere senza paura anche al tiranno nella sua corte. Il concetto di libertà è citato piú di cento volte nei quattro piccoli libri delle opere del filosofo.

Epitteto sosteneva che Dio (che egli chiama «Zeus» o talora «gli dèi»), essendo benevolo e razionale, aveva creato razionali anche gli esseri umani, capaci quindi di agire razionalmente se usavano in modo ponderato le loro impressioni del mondo. In realtà, le nostre menti non sono che particelle della mente di Zeus, per cui la nostra energia mentale è parte di quella stessa energia che pervade e aziona l'universo. Siamo responsabili delle nostre scelte perché siamo liberi e perfettamente in grado di compierle. Attraverso le nostre scelte, cerchiamo di agire a nostro vantaggio, ma, dal momento che i nostri interessi rientrano in uno schema ben piú vasto, siamo altresí in grado di vedere che scegliere per esempio di porre fine alla nostra vita può rivelarsi a volte la decisione migliore. Gli stoici erano notoriamente inclini a un dignitoso suicidio. Per Epitteto, gli oggetti esterni a noi non sono né incondizionatamente buoni né incondizionatamente cattivi. Il sé interiore è di primaria importanza e i fenomeni esterni devono essere valutati solo in relazione al sé. Secondo Epitteto, è chiaro che la felicità è realizzabile solo se

gli esseri umani, per raggiungerla, non dipendono dalla ricchezza, dalla proprietà o da qualsiasi altro fenomeno esterno. Le emozioni che ci rendono infelici (paura, invidia) non sono che reazioni alla falsa idea che la realtà esterna possa renderci felici. Altrettanto falsa è l'idea che le azioni degli altri si ripercuotano su di noi negativamente. Questo, tuttavia, non significa che non dobbiamo impegnarci per il bene di altre persone, soprattutto famigliari e amici intimi.

Per il mondo antico, il pensiero di Epitteto era dotato di una grande forza di attrazione perché offriva consigli pratici su come coltivare la pace dell'anima e della mente, che la teoria stoica descriveva solo astrattamente. Il suo pensiero è compatibile con la partecipazione alla vita pubblica e con lo svolgimento di un ruolo attivo in qualsiasi comunità. Esso può offrire aiuto a quelle persone che non hanno alcun controllo sulle circostanze esterne della loro vita (schiavi, poveri, critici dell'imperatore che vengono perseguitati), affinché riescano a trovare la massima soddisfazione anche in tali circostanze. Sono indispensabili tuttavia sia un impegno a lungo termine nel processo di auto-miglioramento sia un'attenta riflessione su percezioni e scelte. La cosa più importante è non affrettarsi, assorbendo le informazioni con attenzione e concedendosi tutto il tempo necessario per riflettere prima di agire. La chiarezza e il buon senso di tale consiglio, che possiamo considerare più vicino alla psicologia che alla filosofia, spiegano perché il *Manuale di Epitteto* rappresenti spesso il punto di partenza per le persone oggi interessate a un automiglioramento non di carattere religioso. Il pensiero di Epitteto, per esempio, è sempre stato considerato in sintonia con il carattere americano e la lettura del *Manuale* era raccomandata sia da William Penn sia da Benjamin Franklin. L'opera di Epitteto è stata pubblicata in decine di traduzioni e, attraverso l'influenza esercitata su Dale Carnegie, ha svolto un ruolo importante nello sviluppo del movimento di auto-aiuto. L'ex presidente degli Stati Uniti Bill Clinton sostiene di rileggere Epitteto ogni anno.

Un'alternativa più esoterica allo stoicismo fu l'epicureismo, una filosofia fondata su una concezione materialistica dell'universo. Per gli epicurei, tutti siamo fatti di atomi, facciamo il nostro ingresso nel creato e ne usciamo come parte di un ciclo universale di agglomerazione e dispersione. L'epicureismo mirava a liberare le persone dalla paura, soprattutto la paura della morte, dimostrando che ogni religione era superstizione. La conoscenza del mondo e dell'io poteva rendere più facile trovare la libertà dal desiderio, dall'ansia e

dalla sofferenza, e guidare pertanto verso il vero piacere della vita (verso l'*ēdonē*, da cui deriva la nostra parola edonismo, seppure con un significato non privo di connotazioni negative). L'epicureismo era in voga tra i letterati romani, alla ricerca di pensatori delle province orientali dell'impero romano (Asia Minore, Siria e parte del Nord Africa) che insegnassero loro questo arcano sistema filosofico greco. Uno dei centri privati dell'epicureismo al di fuori di Atene era la Villa dei Papiri, scoperta nel 1752 a Ercolano, nei pressi di Pompei. Era la casa di vacanza del suocero di Giulio Cesare, Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, dove il celebre filosofo Filodemo di Gadara, un siriano originario di quella che oggi è la Giordania (i Siriani erano da sempre considerati i divulgatori della filosofia greca), era custode della magnifica collezione di testi epicurei di proprietà del padrone di casa. La moderna tecnologia delle immagini multispettrali ha permesso di decifrare e pubblicare quanto rimaneva di quei libri, bruciati durante la stessa eruzione vulcanica che distrusse Pompei nel 79 d.C. Alcuni testi appartengono a Filodemo, altri sono compendi delle idee del suo maestro, Zenone di Sidone (morto attorno al 75 a.C.), l'ennesimo filosofo «greco» originario della Fenicia e a suo tempo leader indiscusso della scuola epicurea (aveva impressionato anche Cicerone, che aveva assistito alle sue lezioni ad Atene). I papiri di Ercolano includono frammenti di saggi di Zenone sui temi della rabbia e della critica aperta. Essi comprendono inoltre alcuni stralci di inestimabile valore del fondamentale trattato di Epicuro *Sulla natura*.

Anche se tutti gli uomini versati in cultura greca – i *pepaídeumenoí* – possedevano qualche conoscenza delle principali scuole filosofiche, pochi seppero unire il ruolo di autore letterario e quello di filosofo con la stessa padronanza di Plutarco (46-120 d.C.). Il fatto stesso che Plutarco sia l'unico personaggio esaminato in questo capitolo, oltre allo storico Polibio, nato e vissuto nella Grecia continentale, ci dà la misura della diffusione della cultura greca in quel momento. Tra le voci dell'antichità, quella di Plutarco è da sempre una delle più autorevoli. La qualità della sua prosa riesce a brillare anche nelle traduzioni in lingua moderna. Plutarco aveva letto ogni parola della produzione letteraria canonica della Grecia, da cui ricavò un ricchissimo vocabolario, uno stile meravigliosamente elegante e limpido e la gioia di frequenti allusioni ai suoi brillanti antenati.

Plutarco nacque a Cheronea, in Beozia, a un giorno di cammino a est di Delfi, luogo della storica battaglia in cui Filippo il Macedone aveva

proclamato il nuovo mondo degli imperi ellenistici ponendo sotto il proprio controllo Atene e la maggior parte della Grecia meridionale. Appare piú che giusto che un uomo nato in un sito di tale rilevanza storica abbia svolto un ruolo ineguagliabile nel plasmare la nostra visione moderna della storia antica, non da ultimo perché alcune sue biografie sono state adattate nelle opere di William Shakespeare o in famose riduzioni cinematografiche. Le *Vite* di Plutarco ritraggono personalità di grande rilievo, a partire dal leggendario Teseo di Atene e da Romolo fino a Galba e Otone, imperatori nel 69 d.C. Queste biografie divennero fonti popolari per conoscere il mondo antico fin dal momento in cui cominciarono a circolare ampiamente in epoca rinascimentale. Le nostre idee su Pericle, Alessandro Magno, Antonio, Cleopatra, Cesare, i Gracchi, Spartaco, Coriolano e Catone devono piú a Plutarco che a qualsiasi altro autore.

Plutarco scrisse sulle figure romane di maggior spicco nella storia cosí come su eminenti personalità greche. Adottando come metodo creativo la creazione di *bíoi parállēloi*, ovvero di «vite parallele», egli metteva a confronto la vita di due figure, una per ciascuna etnia, che presentavano quelle che allo storico apparivano come carriere molto simili, accostando per esempio l'oratore greco Demostene a Cicerone, uomo di legge e filosofo romano. Plutarco, in realtà, soggiornò a Roma e insegnò ad Alessandria, ma preferí sempre la sua terra natale, dimostrando che gli intellettuali greci potevano adattarsi alla realtà dell'impero romano e prosperare sotto la relativa stabilità che Roma garantiva. Al tempo stesso, però, Plutarco godeva del suo retaggio greco: studiò filosofia e matematica ad Atene; fu sacerdote di Apollo a Delfi e membro attivo dell'amministrazione civica di Cheronea, di cui divenne anche sindaco. Legatissimo alla sua numerosa famiglia, cercava di viaggiare il meno possibile. Imparò di malavoglia il latino, ma fu ben attento a mantenere relazioni amichevoli con Roma e non rifiutò certo i privilegi offerti dalla cittadinanza romana allorché un console amico riuscí a superare le difficoltà burocratiche. Attraverso le sue opere di piacevole lettura, divenne famoso in tutto il mondo romano. Secondo alcuni studiosi, il rispetto professato da Plutarco per Roma e i suoi imperatori fu una risposta prudente al regno di Domiziano, mentre i suoi racconti di storia greca si possono leggere come nostalgiche rievocazioni degli Elleni un tempo liberi – rievocazioni che, almeno implicitamente, contenevano un elemento eversivo nei confronti del regime romano sotto cui viveva lo storico. Simili letture

dell'opera di Plutarco, nella prospettiva di un'implicita «resistenza» allo strapotere di Roma, tralasciano tuttavia il suo principale interesse nella vita, che non era politico, bensí di educazione morale.

Una parte sostanziale delle opere di Plutarco è costituita infatti non da biografie ma da saggi su temi morali, letterari e anche personali: tra gli scritti piú commoventi ricordiamo la lettera di consolazione che, mentre era temporaneamente assente da casa, inviò alla moglie quando la loro figlia Timoxena, la prima bambina dopo quattro figli maschi, morí all'età di soli due anni. Plutarco, che conosceva tanto l'epicureismo e lo stoicismo quanto la tradizione platonica e aristotelica in cui si era formato, credeva nell'applicazione pratica ai problemi umani dei principî etici dell'età classica. Le sue opere hanno un chiaro scopo filosofico e edificante, vale a dire l'educazione etica dei lettori. Nondimeno, non risultano mai noiose o paternalistiche, grazie soprattutto alla sua personalità geniale e divertente. Questo traspare perfino nei suoi scritti piú dogmatici, per esempio *Sulla loquacità*, in cui offre consigli su come tenere a bada gli individui logorroici.

Alcuni dei saggi contengono suggerimenti utili ancora oggi. Praticare la pazienza quando si è irritati con figli, coniugi e amici intimi è di per sé una buona cosa, ma è anche il modo piú sicuro per imparare a controllare noi stessi quando ci troviamo a trattare con persone difficili ed estranee al nostro ambiente consueto – sono le raccomandazioni espresse da Plutarco in *Come contenere l'ira*, al meglio della sua vocazione etica e pratica. Altri accorti consigli ci sono offerti in *Della lode di sé senza offesa*, in cui esamina le situazioni in cui è accettabile lodare se stessi (per esempio quando si viene trattati ingiustamente) e gli stratagemmi per moderare l'impressione di immodestia.

Tra i saggi di Plutarco, quello che unisce piú efficacemente un messaggio serio al tono dell'intrattenimento è *Gli animali usano la ragione*, che esamina la natura della società umana attraverso la messa in scena di un dialogo pseudo-platonico tra Ulisse, Circe e Gryllos, che è stato trasformato in un maiale e non vuole tornare a essere un uomo. Gryllos sostiene di avere perfettamente ragione nel preferire la sua attuale esistenza e pronuncia un'appassionata difesa delle creature zoomorfe: gli animali hanno piú coraggio perché combattono senza sotterfugi; le femmine degli animali sono piú coraggiose degli esseri umani di sesso femminile; gli animali sono creature piú sobrie e non desiderano beni materiali; non hanno bisogno di

profumi; non commettono adulterio con l'inganno; non hanno rapporti sessuali se non al fine di procreare e quindi evitano le perversioni sessuali; si attengono a diete frugali; possiedono la giusta quantità di intelligenza per sostenere le loro naturali condizioni di vita e, pertanto, deve essere loro riconosciuta la virtù dell'agire razionale. La vita di un animale, così come descritta da Gryllos, assomiglia a quella di un filosofo asceta. In questo scritto, Plutarco riesce a coinvolgere il lettore in una seria riflessione sulla vita sociale ed etica degli esseri umani riprendendo l'avventura più famosa e affascinante dell'*Odissea*, in cui la maga Circe trasforma in maiali i compagni di Ulisse.

Sebbene la Grecia continentale di Plutarco fosse caduta sotto il dominio romano nel II secolo a.C., alcune città di lingua greca erano rimaste indipendenti da Roma per un periodo di tempo più lungo: il regno attalide, con il suo fulcro a Pergamo, fu lasciato in eredità a Roma nel 133 a.C. dall'ultimo re degli Attalidi, che non aveva avuto figli; i Seleucidi sopravvissero in Siria fino a quando Pompeo li sconfisse nel 63 a.C.; l'Egitto, governato dai faraoni tolemaici, resistette fino a quando la regina più famosa, Cleopatra VII, fu sconfitta da Augusto nella battaglia di Azio del 31 a.C. Anche dopo queste annessioni, tuttavia, le città di Pergamo, Antiochia, Alessandria e molte altre della Siria e dell'Egitto rimasero greche per secoli, a volte perfino con un atteggiamento di sfida. In molte di esse erano presenti tutte le istituzioni fondamentali che definivano la cultura ellenistica: una pianificazione urbanistica che garantiva mercati centrali, case popolari e teatri; regolari feste istituzionalizzate e accompagnate da «giochi sacri» in cui concorrevano sia musicisti itineranti sia atleti famosi. Queste città greche, inoltre, erano ancora in vita, anche se non sempre fiorenti, sei secoli più tardi, quando l'impero romano, almeno la sua metà occidentale, si disintegrò.

Ci spostiamo ora a sud e a est per concludere il capitolo con tre autori di incalcolabile prestigio che scrissero in greco ma erano originari delle province romane della Giudea e della Siria; la loro lingua madre era uno dei dialetti dell'aramaico. Il più controverso è di gran lunga Flavio Giuseppe, il cui nome completo era Tito Flavio Giuseppe (37-100 d.C. circa), un ebreo di lingua aramaica nato a Gerusalemme. Questo autore, tuttavia, non avrebbe mai potuto scrivere la sua opera fondamentale *Antichità giudaiche* senza

immergersi prima completamente nello studio dell'antichità greca. Il primo libro, *La guerra giudaica*, descrive la rivolta ebraica contro i Romani del 66-73 d.C., durante la quale egli stesso era stato a capo delle forze ribelli in Galilea. Il libro include l'angoscioso racconto di ciò che vissero nel 67 d.C. gli ultimi Ebrei sopravvissuti (incluso lo stesso Flavio Giuseppe) nel villaggio fortificato di Iotapata e assediati dalle truppe di Nerone sotto il comando del futuro imperatore Vespasiano. Gli Ebrei discussero se fosse morale per loro togliersi la vita pur di non cadere nelle mani dei Romani. Flavio Giuseppe, che alla fine fu il solo a sopravvivere, propose che a turno si venisse uccisi dai compagni. In base al sorteggio (secondo altre fonti grazie a uno stratagemma), egli fu l'ultimo a rimanere in vita e negoziò la propria sorte con i Romani. Sotto un certo aspetto, Flavio Giuseppe voltò le spalle al suo popolo e fu nominato interprete di Vespasiano. Quando quest'ultimo divenne imperatore due anni dopo, concesse la libertà al suo protetto ebreo, che adottò prontamente la cittadinanza romana.

Siamo in grado di intravedere come funzionasse la rete dell'ellenismo intellettuale sotto l'impero romano se consideriamo che Flavio Giuseppe venne spronato a dedicarsi alla scrittura da Epafrodito, un liberto greco di grande cultura residente a Roma nonché padrone di uno schiavo di nome Epitteto, il grande filosofo stoico. L'*Autobiografia*, testo di carattere apologetico in cui Giuseppe cercò di motivare le sue azioni a Iotapata, non offre certo un'amena lettura. Pur non avendo mai abbandonato il suo genuino attaccamento alla fede ebraica, egli si esprimeva come un greco di vasta cultura e non esitava ad approvare la politica romana. Egli fu senza dubbio il portavoce più autorevole delle tante comunità della diaspora ebraica create nelle città greche dell'impero romano, di cui le più grandi, oltre a quelle di Alessandria e Gerusalemme, erano a Sardi e ad Antiochia.

La voce di Flavio Giuseppe possiede una sua profonda originalità in quanto unisce l'acume letterario greco alla sua inconfondibile visione del ruolo del dio ebraico nell'evoluzione della storia umana. Egli sa però rievocare a tinte brillanti un luogo, un momento o il fatto vissuto, rivelandosi «di gran lunga il più leggibile e accattivante» degli storici greci giunti a Roma da oriente, incluso Polibio⁹. Dall'antichità in poi, le sue opere storiche hanno fornito a cristiani ed ebrei informazioni essenziali sulle rispettive origini religiose. Nel Medioevo, l'opera di Flavio Giuseppe era consultata come un'autorevole fonte cronologica e fornì ai crociati cristiani l'influente

racconto dell'incontro apocrifo tra Alessandro Magno e il Sommo sacerdote di Gerusalemme, riportato per esempio nell'*Alessandreide*, poema epico del XII secolo di Gualtiero di Châtillon. In tempi piú recenti, lo scrittore Lion Feuchtwanger attinse agli scritti di Flavio Giuseppe nella sua *Trilogia di Giuseppe* (*La fine di Gerusalemme; L'ebreo di Roma; Il giorno verrà*) pubblicati in tedesco (*Der judische Krieg; Die Söhne; Der Tag wird kommen*) tra il 1932 e il 1942. Questi romanzi storici ebbero un ruolo cruciale nell'allertare il mondo sull'antisemitismo che stava per dilagare in Europa.

La prosa in lingua greca venne dunque usata sotto l'impero romano per descrivere in profondità ogni aspetto della vita, rivelandosi altresí una rivale della poesia come mezzo di puro intrattenimento. Quando Diodoro Siculo osservava che Perseo incappò in tali disgrazie che le sue sofferenze sembrarono essere «favole senza fondamento», egli aveva in mente il nuovo genere letterario del romanzo, in cui eccellevano gli scrittori residenti nelle città greche orientali. Le sofferenze di una crudele prigionia erano tra le sventure regolarmente affrontate da eroi ed eroine della mezza dozzina di romanzi greci giunti fino a noi, almeno di quelli appartenenti al sottogenere del romanzo amoroso. In ogni caso, i malvagi che tenevano prigionieri i principali personaggi greci, almeno in queste opere di narrativa, non erano mai romani. Benché scritti da Greci che si trovavano sotto il dominio di Roma, le trame di quei romanzi erano nostalgicamente ambientate in un remoto passato, in cui la Grecia era ancora libera; dei Romani si evitava qualsiasi menzione. Nelle trame delle opere superstiti, coppie di Greci eterosessuali, sposati o fidanzati, e appartenenti ai ceti piú alti, vengono immancabilmente separate, subiscono tribolazioni di ogni genere in luoghi esotici, per ricongiungersi estaticamente nel momento culminante della narrazione. Il romanzo piú lungo e piú significativo è rappresentato dai dieci libri delle *Etiopiche* (o *Teagene e Cariclea*), scritti nel III secolo d.C. da Eliodoro di Emesa (oggi Homs), in Siria. Una principessa etiope di nome Cariclea nasce con la pelle bianca e viene abbandonata dalla madre di pelle nera, che non vuole essere accusata di infedeltà. Cariclea diventa alla fine sacerdotessa di Artemide a Delfi, ma si innamora – ricambiata – di un aristocratico greco di nome Teagene. Dopo innumerevoli prove, compresa la minaccia di un sacrificio umano, gli amanti si ricongiungono finalmente in Etiopia e si sposano. L'impostazione narrativa è di pura evasione,

emozionante e leggermente stuzzicante. Stampata nel 1534, e pubblicata in una traduzione francese nel 1547, la storia di Eliodoro fu di fondamentale ispirazione per i romanzi del XVII e XVIII secolo scritti in Spagna, Francia e Inghilterra: un misto di avventura, viaggi e amore erotico.

Esistevano tuttavia anche antichi romanzi realistici, scritti in chiave *burlesque*, che raccontavano una storia diversa riguardo all'essere un greco sotto il dominio romano. Una sintesi dei soggetti trattati nel prototipo greco sopravvive nel romanzo latino di Apuleio *L'asino d'oro* (o *Le metamorfosi*), che nella versione originale in greco è intitolato semplicemente *Lucio o l'asino*. Nella versione latina di Apuleio, l'eroe, Lucius, trasformato in un asino, è greco, mentre nella versione greca Loukios è romano, o perfettamente romanizzato, e viene picchiato, affamato e umiliato da Greci appartenenti al livello piú basso della piramide sociale e dominati dai Romani, il tutto con un effetto particolarmente tragicomico. Quando il Lucio trasformato in asino viene rapito dai briganti, il suo primo istinto è quello di invocare l'aiuto dell'imperatore romano e cerca pertanto di gridare «O, Cesare!», ma tutto quello che riesce a emettere è solo un raglio. La dipendenza del cittadino romano dalla macchina imperiale viene dunque sovvertita dal suono inarticolato proveniente dalla bocca di un animale non certo dignitoso. In questo caso, il romanzo capovolge la dominazione che la Grecia subisce nella vita reale da parte di Roma; le forze del malcontento e del disordine locale, simboleggiate dai briganti greci, oltraggiano apertamente la dignità dell'*Imperium Romanum*.

Il romanzo greco *Lucio o l'asino* giunto fino a noi viene attribuito al mio preferito tra tutti gli scrittori della Deuteriosofistica, Luciano di Samosata (125-180 d.C.), un artista di straordinaria verve. Samosata era patria di Greci e Siriani, e Luciano apparteneva a quest'ultimo gruppo etnico, dal momento che è egli stesso a dirci che era di lingua madre «barbara». Gli sono attribuiti quasi un centinaio di saggi, tutti scritti in greco. Luciano era un ammiratore di Menippo di Gadara (oggi in Giordania ma all'epoca di Luciano compresa nella provincia romana di Siria), un filosofo cinico e scrittore di satire del III secolo a.C. Gli esilaranti trattati in cui Menippo attaccava le altre scuole filosofiche con un tono di scherno graffiante non sono purtroppo sopravvissuti, il che fa di Luciano la nostra migliore testimonianza della tempra di tutta la letteratura menippea. Nell'abbagliante corpus di opere di

Luciano, tuttavia, due lavori si distinguono per la loro importanza: uno è *Vite dei filosofi all'asta – La morte di Peregrino*, una bruciante satira sul cristianesimo di cui parleremo nel capitolo x; l'altro è la *Storia vera*, in cui troviamo anche il racconto (ovviamente del tutto finto) di un viaggio sulla Luna. Precursore di tutti gli scrittori di fantascienza, Luciano trasforma il lettore nel compagno di viaggio della voce narrante che lo intrattiene durante un'odissea interplanetaria. Il lettore scruta con lui il mondo lunare e quello solare come fossero universi paralleli e legati per analogia.

L'eloquenza greca colonizzò la mente romana. La cultura greca offriva modi espressivi per parlare della superpotenza che ora dominava il mondo. Il greco rimase la lingua incontrastata di tutte le scuole filosofiche dominanti, e fu altresì l'idioma cui appartengono tutte le nostre migliori fonti sulla medicina antica e sull'esperienza personale della malattia sotto l'impero. Le intuizioni che più vividamente penetrarono nelle menti di tutti gli abitanti dell'impero romano nacquero dall'opera di grandi personaggi che scrivevano in greco. A partire dal Rinascimento, i loro pensieri ebbero un impatto straordinario sulla vita culturale e intellettuale ed esercitano la loro influenza ancora oggi. L'ellenismo fu un fenomeno di tale potenza proprio perché «fu un mezzo di comunicazione non necessariamente antitetico alle tradizioni locali o indigene. Al contrario, esso offrì un modo nuovo e più eloquente di dare voce a tali tradizioni»¹⁰.





San Paolo predica ad Atene, incisione dell'Ottocento basata su un dipinto di Raffaello (1515 circa).

Capitolo decimo

Greci pagani e cristiani

Gli ultimi due capitoli dell'*Apocalisse* di Giovanni descrivono la visione della Nuova Gerusalemme, avuta dall'apostolo mentre si trovava sull'isola di Patmos, nell'Egeo orientale, forse esiliato da Efeso, intorno alla fine del I secolo d.C. Un nuovo cielo e una nuova terra gli apparvero a sostituire i vecchi, «e il mare non esisteva piú». Sembra simbolicamente pregnante il fatto che proprio il mare – dimora di tante ninfe ammalianti e mostri spettacolari, il luogo in cui i Greci nuotavano e navigavano sulle loro navi veloci, l'elemento inscindibile dall'identità intellettuale e culturale dei Greci pagani – fosse cancellato dalla nuova utopia rivoluzionaria del cristianesimo. Non fu l'imperialismo romano a designare la fine degli antichi Greci, con il loro spirito caustico, le sculture delle divinità, le menti indagatrici e indipendenti, la filosofia e l'amore per i piaceri sensuali (l'ultima di quelle caratteristiche che, a mio giudizio, definirono il loro carattere e a cui furono sempre riluttanti a rinunciare). Fu qualcosa di diverso: fu una nuova religione, che offriva a coloro che ne seguivano le semplici regole e lo stile di vita austero molti vantaggi, come il distacco dal mondo esterno, dal corpo e dai sensi, un profondo coinvolgimento emotivo con i compagni di fede e il loro unico Dio, il perdono dei peccati e la vita eterna. Con questo capitolo, cala il sipario sulla drammatica cronaca bimillenaria dei Greci pagani; osserveremo alcune delle loro reazioni, tra il I e la fine del IV secolo d.C., nei confronti della nuova e strana religione praticata dai primi cristiani: reazioni che andavano dalla tolleranza, e perfino da una moderata ammirazione da parte di alcuni intellettuali pagani, alla sprezzante difesa del modo di vita greco da parte dell'ultimo imperatore pagano, Giuliano detto l'Apostata.

Il cristianesimo crebbe in modo esponenziale. Se nel 100 d.C. vi erano meno di diecimila cristiani, un secolo piú tardi il loro numero si era moltiplicato di undici volte. Nonostante le cicliche persecuzioni, che

raggiunsero il loro apice sotto Diocleziano alla fine del IV secolo, le comunità cristiane si affermarono dal Portogallo al Reno, dal Danubio al Nilo, e lungo gran parte della costa del Nord Africa. Nel 301, il re dell'Armenia Tiridate III il Grande fu il primo sovrano di una nazione a proclamare il cristianesimo religione ufficiale del proprio regno. Appena undici anni più tardi, l'imperatore Costantino vinceva le sue battaglie marciando sotto stendardi su cui campeggiavano chiaramente la croce o il monogramma cristologico X-P (*chi-rho*); i suoi soldati portavano gli stessi simboli sui loro scudi. I commentatori cristiani sostenevano che quei simboli cristiani erano stati rivelati all'imperatore in visioni e sogni che lo avevano guidato prima di una battaglia sul Tevere con il motto *in hoc signo vinces*. Nel 325 l'imperatore convocò centinaia di vescovi al Concilio di Nicea, nella Turchia nord-occidentale. Il dado era tratto; la religione cristiana fu apertamente adottata in ogni luogo e promossa dall'imperatore. Anche se il cristianesimo divenne per legge la religione ufficiale dell'impero romano solo nel 391, sotto Teodosio I, le vecchie credenze di un tempo, se non ancora del tutto morte, avevano comunque iniziato un inarrestabile declino subito dopo l'iniziativa di Costantino. La loro condanna a morte venne definitivamente firmata quando Teodosio proibì ogni forma di divinazione e chiuse i santuari oracolari, tra cui quello di Delfi, il più celebre di tutti, che era stato aperto ai fedeli per più di mille anni. Benché l'ellenismo sopravvivesse ancora faticosamente in alcune regioni dell'impero d'Oriente, allorché l'islam si affacciò a est nel VII secolo, le caratteristiche dell'architettura civile greca in Siria – teatri, mercati e case popolari, decorate con colonne scanalate, statue sorridenti e porticati dipinti – si erano già vaporizzate. Quelle città ellenizzate cominciarono ad acquisire l'aspetto ben noto di suk orientali suddivisi da tanti vicoli che i loro quartieri tradizionali conservano ancora oggi.

Le nostre prime testimonianze della conversione di Greci e Romani al cristianesimo risalgono al 50 d.C., quando l'ebreo cristiano Paolo di Tarso scrisse un'epistola in greco: la *Prima lettera ai Tessalonicesi*, che rappresenta probabilmente il primo documento cristiano giunto fino a noi. Dopo aver fondato una comunità cristiana tra i gentili di Tessalonica, Paolo scrisse loro da Atene o Corinto per incoraggiarli nella nuova fede: ora che i Tessalonicesi si erano «convertiti dagli idoli a Dio, per servire al Dio vivo e vero e

attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti», dovevano perseverare nell'evitare il male:

Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo. Degno di fede è colui che vi chiama: egli farà tutto questo! Fratelli, pregate anche per noi. Salutate tutti i fratelli con il bacio santo. Vi scongiuro, per il Signore, che questa lettera sia letta a tutti i fratelli. La grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia con voi (1 *Tessalonicesi* 5,23-28).

Anche se i convertiti cristiani di Tessalonica non potevano ancora saperlo, la missione di Paolo preannunciava la fine dello scintillante mondo greco pagano. Il rapporto tra ellenismo e cristianesimo, tuttavia, non si può comprendere pienamente se non con una breve digressione retrospettiva che ci riporta a Tolomeo I, tre secoli prima della nascita di Gesù. Il primo faraone tolemaico aveva esercitato il proprio dominio sui due centri della religione ebraica: in Egitto (Alessandria) e in Palestina (Gerusalemme). Sotto la dinastia da lui fondata, i Greci di Alessandria si dimostrarono tolleranti verso gli Ebrei, e viceversa; fu nel III secolo a.C. che ebbe inizio il lavoro di traduzione del Vecchio Testamento in greco da parte dei Settanta. Pensatori ebrei come Aristobulo sostenevano perfino che i pionieri della filosofia greca, Pitagora e Platone, avessero preso in prestito tutte le loro idee dalla Legge mosaica, mentre poeti ebrei convertivano le storie bibliche in pregevoli opere in greco seguendo la metrica della tragedia.

La situazione a Gerusalemme non era mai stata così armoniosa, e fu solamente quando la città passò nelle mani del sovrano seleucide Antioco IV nel 175 a.C. che deflagrò l'antagonismo tra gli Ebrei e gli Elleni della città santa. Sfruttando le tensioni presenti all'interno della comunità ebraica ed evidenti negli atteggiamenti divergenti riguardo al processo di ellenizzazione, Antioco entrò a Gerusalemme, saccheggiò il Tempio, prese in schiavitù donne e bambini e si impegnò a distruggere la religione ebraica per imporre al suo posto quella greca. Il *I Libro dei Maccabei* descrive la disperazione degli Ebrei allorché il re seleucide introdusse gli idoli degli dèi pagani, ordinò il sacrificio di maiali e vietò di festeggiare il sabato. La circoncisione dei neonati venne bandita, e ogni trasgressione era minacciata con la pena di

morte. La reazione dell'eroico esercito della resistenza ebraica, guidata dalla famiglia dei Maccabei, fu di cacciare i Seleucidi e instaurare un autogoverno sotto la dinastia degli Asmonei.

All'epoca in cui Gesù era vivo e predicava, pertanto, gli Ebrei in Israele erano ostili al pensiero greco, mentre tra di essi e i Greci di Alessandria regnavano, per la maggior parte, la tolleranza e perfino l'ammirazione reciproca. Dopo la morte di Gesù, gli Ebrei di Gerusalemme e Alessandria che si erano convertiti al cristianesimo si trovarono in disaccordo circa il fatto di dover convertire tutti i pagani, inclusi i Greci, o soltanto gli altri Ebrei. Paolo, tuttavia, non aveva dubbi. L'intraprendente apostolo sapeva bene che cosa sarebbe risultato gradito a un pubblico greco: dagli *Atti degli apostoli* sappiamo che citava la poesia greca e aveva perfino accennato alle *Eumenidi* di Eschilo rivolgendosi agli Ateniesi riuniti all'Areopago, dove l'Oreste di Eschilo aveva cercato giustizia (*Atti 17*). Sull'esperienza di Paolo ad Atene, sia essa storicamente confermata o meno, vale la pena soffermarsi, poiché racchiude le diverse reazioni dei Greci alla missione apostolica ebraico-cristiana, almeno come le vedeva uno scrittore cristiano di grande intelletto:

Paolo, mentre li attendeva ad Atene, fremeva dentro di sé al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: «Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?» E altri: «Sembra essere uno che annuncia divinità straniera», poiché annunciava Gesù e la risurrezione. Lo presero allora con sé, lo condussero all'Areopago e dissero: «Possiamo sapere qual è questa nuova dottrina che tu annunci? Cose strane, infatti, tu ci metti negli orecchi; desideriamo perciò sapere di che cosa si tratta». Tutti gli Ateniesi, infatti, e gli stranieri là residenti non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità (*Atti 17,16-21*).

Quegli Ateniesi avevano dunque reagito alla promessa dell'*anástasis* – ovvero la resurrezione della carne – fatta da Paolo dividendosi in tre gruppi: il primo si era semplicemente fatto beffe di lui; un secondo gruppo aveva detto di volerne sapere di più; quelli del terzo gruppo, invece, erano stati convertiti, e tra di essi vi erano un uomo di spicco di nome Dionisio e una donna di nome Damaride.

Il Nuovo Testamento non dice molto riguardo alla vecchia religione

edonistica che Dionisio e Damaride avevano appena abbandonato. Vi si menzionano unicamente Zeus, Hermes e Artemide, e proprio quest'ultima era considerata, soprattutto nel Mar Egeo orientale e in Asia Minore, il simbolo piú potente del paganesimo. Autori pagani come Artemidoro di Dalidi, in Lidia, attestano l'autorevolezza mantenuta dal culto di Artemide a Efeso nel II secolo d.C., durante l'età degli Antonini: uno delle centinaia di sogni riportati da Artemidoro nei cinque libri dell'*Interpretazione dei sogni* (antico libro che ispirò anche Freud), appartiene a una prostituta di Efeso che desiderava entrare nel tempio di Artemide. Le iscrizioni confermano l'importanza regionale della dea. Un'epigrafe ritrovata sull'isola di Patmos e risalente al III secolo d.C. rivela quanto fosse preso seriamente il culto di Artemide dalla sua sacerdotessa di nome Vera: «Artemide stessa, la vergine cacciatrice, si scelse Vera come sua sacerdotessa, la nobile figlia di Glaukias, affinché ella, come portatrice d'acqua presso l'altare della dea a Patmos, offrisse in sacrificio i feti delle capre che, tremanti, erano già state sacrificate». Patmos, descritta negli *Atti degli apostoli* (19,28) come «l'isola piú sacra» ad Artemide (Artemide Efesia), era sotto l'amministrazione di Efeso, ma era altresí il luogo in cui avevano avuto origine alcune delle principali pratiche e tradizioni paleocristiane. Nell'iscrizione che narra con orgoglio che la dea aveva scelto la figlia di Glaukias come sua sacerdotessa, con il compito di portare l'acqua lustrale e compiere il sanguinario sacrificio delle capre gravide e dei loro feti, possiamo sentire il tono di sfida con cui la vecchia religione pagana si opponeva a quella che veniva percepita come un'usurpazione da parte della nuova fede cristiana.

Arrivando a Efeso, sacra ad Artemide, Paolo incontrò certamente una forte opposizione, tanto che fu imprigionato almeno una volta e temette per la sua vita (2 *Corinzi* 1,8-10). In tutto il Nuovo Testamento, la rievocazione piú drammatica di un culto pagano è il racconto del tumulto fomentato dall'argentiere Demetrio e provocato dalla diffusione del cristianesimo ai tempi in cui Paolo si trovava a Efeso (*Atti degli Apostoli* 19). Un orefice di nome Demetrio, che «faceva in argento dei tempietti di Diana» e forniva lavoro agli argentieri e artigiani delle città con cui Efeso commerciava, radunò i propri operai e altri del suo mestiere e disse loro che le parole di Paolo avrebbero causato danno e gettato discredito sui loro affari. Paolo aveva infatti affermato che «non sono dèi quelli fatti con le mani degli

uomini», cosa che, sosteneva Demetrio, avrebbe danneggiato la reputazione sia del tempio di Artemide sia della provincia d'Asia. I presenti «si accesero d'ira e si misero a gridare “Grande è l'Artemide degli Efesini!”». Ne nacquero disordini e la turba confluì nel teatro, trascinandovi anche due dei compagni di Paolo. Quando un avvocato ebreo di nome Alessandro si fece avanti per affrontare la situazione, la folla si infiammò ancor di più, gridando all'unisono per quasi due ore:

«Grande è l'Artemide degli Efesini!» Ma il cancelliere della città calmò la folla e disse: «Abitanti di Efeso, chi fra gli uomini non sa che la città di Efeso è custode del tempio della grande Artemide e della sua statua caduta dal cielo? Poiché questi fatti sono incontestabili, è necessario che stiate calmi e non compiute gesti inconsulti. Voi avete condotto qui questi uomini, che non hanno profanato il tempio né hanno bestemmiato la nostra dea. Perciò, se Demetrio e gli artigiani che sono con lui hanno delle ragioni da far valere contro qualcuno, esistono per questo i tribunali e vi sono i proconsoli: si citino in giudizio l'un l'altro. Se poi desiderate qualche altra cosa, si deciderà nell'assemblea legittima. C'è infatti il rischio di essere accusati di sedizione per l'accaduto di oggi, non essendoci alcun motivo con cui possiamo giustificare questo assembramento». Detto questo, sciolse l'assemblea (*Atti 19,34-41*).

Non sarebbe stato facile convincere gli abitanti della provincia d'Asia a rinunciare alla loro dea seducente e feroce al tempo stesso, a prescindere dal fatto che fossero motivati principalmente da convinzioni religiose o che percepissero una qualche minaccia ai loro guadagni. Nel 268 d.C., due secoli dopo la visita di Paolo, il tempio di Artemide fu distrutto da un incendio, ma i piromani non erano cristiani, bensì una marmaglia al seguito dell'esercito dei Goti, barbari provenienti dalla Germania. Il tempio fu poi restaurato. Non è difficile percepire l'estenuante lotta in corso tra il culto pagano di Artemide e il cristianesimo nel testo di un'iscrizione posta nel 354 d.C. da un cristiano di nome Demea, che tiene a sottolineare, facendosi il segno della croce, che ha «rimosso l'immagine ingannevole del demone Artemide e al suo posto ha messo il segno che scaccia gli idoli, alla gloria di Dio e della sua croce, il simbolo vittorioso ed eterno di Cristo». Sarebbero trascorsi altri cento anni dopo che Demea aveva rimosso quella statua prima che il culto di Artemide Efesia fosse infine eliminato nel 450 d.C.

La raccolta di scritti che conosciamo come Nuovo Testamento, tuttavia,

aveva cominciato la propria vita circa nello stesso periodo in cui Paolo soggiornava a Efeso nel I secolo d.C. Attorno al 61 d.C., un ebreo divenuto cristiano scrisse il racconto della vita, del ministero e della morte di Gesù di Nazareth, che noi conosciamo come il Vangelo secondo Marco. Anche se l'autore di questo straordinario documento poteva avere avuto accesso a una raccolta delle parole di Gesù in una lingua semitica, egli scrisse comunque la sua opera nel greco comunemente parlato tutti i giorni in ogni regione orientale dell'impero romano. Alla fine del I secolo, tutti i testi che compongono il Nuovo Testamento, comprese le lettere di san Paolo, erano stati scritti e cominciavano a essere raccolti. Verso il 170 d.C., i quattro Vangeli sono menzionati insieme; grazie all'introduzione dei codici manoscritti, si potevano assemblare molti più testi di quanto fosse possibile in precedenza con i volumi in rotoli. La Bibbia – intesa come un unico libro di notevole spessore, che comprendeva per intero Vecchio e Nuovo Testamento – divenne una realtà concreta dalla metà del IV secolo. Sorprendentemente, ne sopravvivono due esemplari: uno conservato in Vaticano e buona parte dell'altro, il *Codex Sinaiticus*, nella British Library.

I Vangeli e gli *Atti degli apostoli* sostennero la diffusione del cristianesimo nel II secolo, quando la nuova religione cessò di essere prerogativa della sola Gerusalemme e fu portata in tutto il mondo romano, incluse la Grecia e le province orientali dell'impero, dal proselitismo dei vescovi. Nel corso dei quattro secoli intercorsi tra la nascita di Gesù e gli editti di Teodosio, il rapporto tra cristianesimo ed ellenismo variò e subì una continua evoluzione, come risulta evidente dalla vita di due eminenti donne pagane. All'estremità più tollerante e pacifica dello spettro dei diversi atteggiamenti, la condivisione di un'istruzione e di una cultura greca consentiva senza difficoltà a cristiani, ebrei e arabi non solo di coesistere ma di dibattere tranquillamente faccia a faccia. Nel III secolo, Zenobia, la regina arabo-ellenizzata di Palmira, invitava le più brillanti figure di intellettuali per valorizzare al massimo la vita culturale della sua lussuosa città, edificata in una lussureggiante oasi nel cuore del deserto siriano. Tra gli ospiti più illustri della regina Zenobia vi furono un oratore greco di nome Callinico e un vescovo cristiano di Antiochia – teologo di fama – di nome Paolo di Samosata, insieme con un certo Longino, che potrebbe anche essere l'autore del geniale lavoro di critica letteraria *Del Sublime*, un appassionato tentativo

di spiegare come la bellezza dell'arte letteraria possa accelerare per l'eccitazione i battiti del cuore di chi ne sta godendo. Il trattato è scritto in greco, ma la sua analisi della Genesi lascia intendere che il suo autore era ebreo. Fu l'ellenismo a rendere possibile un simile internazionalismo intellettuale. All'altra estremità dello spettro, tuttavia, troviamo la morte violenta di Ipazia, drammatico soggetto del film *Agora* (2009), diretto da Alejandro Amenábar e interpretato da Rachel Weisz. Ipazia, egiziana di nascita, fu una grecista straordinaria a cavallo del IV e V secolo d.C., figlia del matematico euclideo Teone, al fianco del quale lavorò presso la biblioteca di Alessandria. Venne uccisa quando l'amministrazione romana permise ai cristiani infuriati di distruggere la biblioteca, considerata come una delle istituzioni simbolo di quelle che essi consideravano abominevoli tradizioni pagane.

Durante i primi duecento anni di cristianesimo, gli accenni dei pagani alla nuova religione sono sorprendentemente rari. Epitteto, il filosofo stoico di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, rilevava per esempio che i cristiani, da lui chiamati «gente della Galilea», non avevano paura della morte, cosa che, in quanto stoico, avrebbe dovuto trovare lodevole. Anche il medico Galeno menzionò i cristiani verso la fine del II secolo d.C. Le sue opinioni in merito erano in gran parte positive, forse in virtù di contatti avuti con singoli cristiani o interi gruppi particolarmente premurosi. Nella sua sintesi della *Repubblica* di Platone, riservò ai cristiani un particolare apprezzamento, non dissimile da quello di Epitteto, asserendo che il loro comportamento, in particolare per quanto riguardava l'atteggiamento verso la morte, la morigeratezza dei costumi sessuali e la coltivazione della virtù, li rendeva «non inferiori» ai filosofi. Trovava invece frustrante la loro disponibilità ad accettare semplici spiegazioni sulla fede anziché esigere elementi probanti. Tale attitudine cristiana rappresentava un grave difetto intellettuale per qualsiasi pensatore critico greco; basando la loro fede su «parabole e miracoli», i cristiani rivelavano di non possedere maggiori capacità della massa generale della popolazione di seguire argomentazioni fondate su momenti successivi di carattere dimostrativo. A un certo punto, Galeno menziona un passo del Vangelo di Matteo (*Mt 3,9*), in cui si afferma che Giovanni Battista disse che Dio poteva infrangere le leggi della natura e

trasformare le pietre in persone. Per Galeno, questa fede dei cristiani in simili prodigi scientificamente impossibili era la dimostrazione di quali fossero le loro lacune intellettuali.

Se da un lato i cristiani sono menzionati negli scritti di diversi imperatori romani, tra cui Traiano, Adriano e Marco Aurelio, dall'altro esistono poche fonti che ci permettano di capire in che modo reagissero nel II secolo ai cristiani le persone di lingua greca affezionate a un modo di vita che godeva di un'approvazione secolare, e pronte pertanto a insultare con foga san Paolo ad Atene. In uno dei testi piú divertenti e arguti, Luciano di Samosata, lo scrittore satirico siriano, prende di mira – seppure in modo indiretto – la nuova religione e i suoi seguaci, preda di un'autentica ossessione. Nel suo lavoro *La morte di Peregrino*, racconta parte della vicenda esistenziale di un filosofo cinico chiamato Peregrino Proteo, originario di Parion in Asia Minore, che, dice Luciano, aveva vissuto in gioventú una temporanea conversione al cristianesimo. Successivamente, nel corso della vita, aveva abbracciato la filosofia cinica, per poi appassionarsi a idee induiste. Era rimasto profondamente colpito dalla storia di Kalanos, il filosofo indiano quasi leggendario da cui Alessandro Magno volle farsi accompagnare a Persepoli e che si era arso vivo a Susa nel 323 a.C. Peregrino, racconta Luciano, aveva voluto emulare Kalanos immolandosi pubblicamente sulla pira accesa alla fine dei Giochi olimpici del 165 d.C.

Luciano utilizza quell'evento come un'occasione per porre in correlazione le esperienze di Peregrino con il fanatismo cristiano – ispirazione tra l'altro del film dei Monty Python *Brian di Nazareth* (1979). Luciano ritrae Peregrino come un ciarlatano sempre pronto a farsi pubblicità e i cristiani come gente puritana, ottusa e ridicola (per questo motivo il testo di Luciano fu piú volte messo all'indice dalle chiese ormai istituzionalizzate). Peregrino aveva inizialmente aderito alla comunit  dei fedeli in Cristo dopo aver strangolato il proprio padre e aver commesso due delitti sessuali: adulterio e corruzione di un giovane ragazzo. Fuggendo in Palestina, si era imbattuto in alcuni sacerdoti e scrivani di religione cristiana, tanto ingenui da lasciarsi convincere che egli fosse un profeta. Divenuto la loro guida, comment  e scrisse libri di argomento cristiano, onorato dai suoi seguaci come un profeta «di poco inferiore a quell'altro, che tuttora adorano, crocifisso in Palestina per avere introdotto questo nuovo culto»¹.

Le autorità del posto lo arrestarono, ritenendolo un truffatore, ma il suo gregge cristiano aveva ancora fede in lui e si era accampato fuori dal carcere, portandogli cibo, leggendo a gran voce le sue «sacre scritture», paragonandolo a Socrate imprigionato e invitando sostenitori da tutta l'Asia, «inviati dai cristiani a loro spese». Il narratore del testo di Luciano – un uomo che l'autore aveva sentito parlare a Olimpia – ci fornisce un quadro sintetico di come i pagani, immancabilmente dotati di senso dell'umorismo, parlassero dei cristiani devoti e sinceri che vedevano intorno a loro nel II secolo d.C.:

Poiché credono questi sciagurati che essi saranno immortali e vivranno nell'eternità; e perciò sprezzano la morte, e volentieri le vanno incontro. E poi il loro primo legislatore li persuade che sono tutti fratelli tra loro [...] e come si sono convertiti, rinnegano gli Dèi dei Greci, adorano quel sapiente crocifisso, e vivono secondo le sue leggi. Per la qual cosa disprezzano tutti i beni ugualmente, e li credono comuni, e non se ne curano quando li hanno. Perciò se tra loro sorgesse un accorto impostore che sapesse ben maneggiarli, tosto diventerebbe ricco, canzonando questa gente credula e sciocca².

In queste frasi è cristallizzata la sprezzante visione – condita con lo spirito arguto di Luciano – che i Greci pagani del II secolo avevano dei cristiani, visti come asceti di poco acume che accettavano volontariamente le privazioni e perfino la prigione, credevano ridicolmente di essere immortali e tutti fratelli ed erano convinti che i beni materiali non fossero da tenere in nessun conto ma piuttosto da condividere in modo comunitario. Particolarmente interessante è la diffusa credenza che i cristiani fossero adoratori di Gesù, considerato dalla maggior parte dei pagani solo l'ennesimo sofista. In un altro dialogo, Luciano tratta senza distinzione i cristiani e altri due gruppi verso i quali non nutre alcuna simpatia: gli epicurei e gli atei.

I cristiani, in effetti, costituivano una minaccia per l'ethos plurisecolare della civiltà ellenica, proprio perché negavano gli antichi dèi e rifiutavano di prendere parte al fondamentale momento rituale del sacrificio pubblico e al divertimento festoso che lo accompagnava. Oltre alle caricature satiriche, furono trovati altri modi per disattivare la sfida rappresentata dai cristiani, per esempio analizzare negativamente le loro dottrine con il venerabile mezzo del rigoroso dialogo socratico o di trattati che ne confutavano i dogmi punto per punto. A un contemporaneo di Luciano, un filosofo greco (forse

alessandrino) di nome Celso, appartiene uno di questi lavori, intitolato *Discorso vero*. Purtroppo, il testo stesso sopravvive solo in lunghe citazioni incorporate all'interno di un altro trattato – opera scritta dal cristiano Origene qualche decennio più tardi – destinato a confutarne le affermazioni una dopo l'altra. I contorni delle argomentazioni di Celso sono tuttavia abbastanza chiari: il cristianesimo comporta riunioni segrete e clandestine; è una dottrina barbara, che ricorre alla magia e impone una fede irrazionale; ha origine dalla religione degli Ebrei, che è da condannare perché esalta la loro separazione dagli altri popoli; è una pratica diffusa soprattutto tra le persone ignoranti dei ceti medio-bassi (benché Celso riconoscesse tra i cristiani la presenza di individui intelligenti e colti).

Il fatto che Celso, curiosamente, introduca un oratore ebreo che espone il caso ebraico in toni ostili al cristianesimo, solleva la questione se tra i lettori a cui intendeva rivolgersi vi fossero anche degli ebrei ellenizzati. L'immaginaria voce ebraica di Celso oppone al cristianesimo diverse obiezioni: Gesù non poteva essere il Messia atteso, poiché non era nato da Dio né era stato da Lui riconosciuto (Celso sostiene infatti che suo padre era un legionario romano); costretto dalla miseria, Gesù aveva cercato lavoro in Egitto, dove lui e Giovanni Battista avevano ideato quella nuova religione truffaldina, producendo miracoli grazie a trucchi da prestigiatore; egli non era il Messia, dal momento che fu tradito dai suoi stessi seguaci; non fu capace di salvarsi dalla morte né di risorgere dai morti; se lo avesse fatto, si sarebbe mostrato ai giudici, anziché a un'accoglienza semidemente.

Tornando alla sua voce, quella del filosofo pagano, Celso sostiene che il cristianesimo in sé è contrario alla ragione, il che risulta evidente dall'uso che fanno i cristiani di terrificanti immagini di castighi futuri per intimorire le persone e costringerle a convertirsi. Celso, in particolare, contesta sia il fascino esercitato sui cristiani da quei peccatori che confessano pubblicamente i loro peccati sia l'affermazione che tale pratica possa redimere dal peccato stesso. Da buon filosofo greco quale egli è, Celso sostiene chiaramente che l'unica azione che può redimere il peccatore incallito è cercare di cambiare il suo atteggiamento complessivo verso la vita. Parlando poi di Dio, Celso si domanda perché mai l'essere supremo vorrebbe farsi carne e mescolarsi con i mortali, esseri inferiori? Per minare l'intero background della nuova fede messianica, Celso lancia poi una bordata contro le credenze degli Ebrei. Oggi può apparire una diatriba intrisa di sgradevole

intolleranza, ma rivela nondimeno la sua profonda conoscenza del Vecchio Testamento.

Celso riserva la sua retorica piú aspra alla dottrina della resurrezione della carne:

Altra loro stolta credenza è che, quando Dio, quasi fosse un cuoco, avrà acceso il fuoco, tutto il resto dell'umana stirpe sarà abbrustolita, e loro soli resteranno, e non solo i vivi, ma anche, risorti con quelle loro stesse carni dalla terra, quelli che nei tempi andati, quando che fu, morirono. Solo i vermi potrebbero nutrire tale speranza! Infatti quale anima umana potrebbe desiderare ancora un corpo putrefatto?³.

Eppure, nonostante le parole pungenti lanciate contro le credenze dei cristiani e dei loro antenati ebrei, apparentemente Celso non puntava a creare divisioni cosí nette, esprimendo perfino la speranza che pagani e cristiani, almeno quelli colti, potessero giungere a un accordo in base al quale i secondi mantenessero la loro fede, ma collaborassero con i primi negli affari di stato e rivestissero cariche nell'amministrazione. In tal senso, Celso prevedeva anche, se necessario, il sostegno della religione di stato. Il filosofo intendeva inoltre scrivere un successivo trattato in cui avrebbe delineato delle proposte concrete per realizzare un modello sociale cosí tollerante e cooperativo. Purtroppo, a quanto sembra, non scrisse mai la sua guida alla vita multiculturale e pluriconfessionale.

Come la maggior parte degli intellettuali cristiani del III secolo, anche Origene – il grande avversario di Celso – mescolò al radicalismo della sua nuova religione grandi dosi di filosofia platonica. I platonici pagani di quell'epoca, che furono d'ispirazione alla teologia cristiana, ebbero un'importanza che nel corso del Rinascimento italiano li pose tra i rappresentanti piú autorevoli dell'antico pensiero greco e nel XIX secolo furono infine etichettati come neoplatonici. Pur non rappresentando una diretta reazione all'avvento del cristianesimo, i neoplatonici svolsero un ruolo cruciale nel riformulare una delle componenti fondamentali della «tradizione pagana» – cioè le opere di Platone – in modo piú aderente alla sensibilità in evoluzione del tardo impero romano, che trovava cosí invitante la nuova religione cristiana. Le loro interpretazioni del platonismo divennero altresí

patrimonio dei pensatori di altre tradizioni intellettuali, in primo luogo quella islamica e quella ebraica.

La figura chiave fu Plotino, un greco-egiziano del III secolo che aveva studiato ad Alessandria con lo stesso insegnante di filosofia di Celso e nutriva un profondo interesse non solo per la filosofia greca ma anche per quella indiana e quella persiana. Successivamente, Plotino si trasferí a Roma per lavorare e scrivere i suoi cinquantaquattro trattati chiamati *Enneadi*, in quanto suddivisi dal suo allievo e biografo Porfirio in sei gruppi di nove (*ennea* in greco). Nella sua lettura della metafisica platonica, Plotino interpretava l'universo come costituito da tre elementi essenziali (una trinità che avrebbe fortemente influenzato la dottrina cristiana): l'Uno (l'ipostasi unitaria, unica e trascendente di Dio); la Mente (*noûs*), termine forse meglio tradotto come Intelletto o Ragione autocosciente, che contempla e comprende il regno delle forme di Platone; infine, l'Anima, composta da due parti, una inferiore e una superiore. La parte superiore, strettamente legata all'Intelletto, osserva la parte inferiore mentre si materializza e attraversa la vita, vulnerabile a desideri materiali, piacere e dolore, sofferenza e vizio, dimentica del puro regno da cui è emanata. Il mito di Er, narrato nell'ultimo libro della *Repubblica* di Platone, fu fondamentale per l'interpretazione neoplatonica. Secondo il mito, infatti, l'unico modo in cui l'anima umana può fare ritorno al regno immateriale e puro è coltivando la virtù e la pratica della filosofia. Non è difficile capire quanto questo dualismo mente-corpo, insieme con l'idea del ritorno alla vita immortale in un regno immateriale che era una cosa sola con Dio, potesse affascinare gli intellettuali cristiani, come pure altri gruppi esoterici – comunemente definiti gnostici – che li influenzarono, a volte perfino sovrapponendosi a essi.

Porfirio, il biografo di Plotino, un fenicio ellenizzato, fu a sua volta un eminente neoplatonico. Furono i suoi scritti platonici a ispirare in Agostino di Ippona (il futuro sant'Agostino) la fede nella realtà del regno incorporeo dello spirito, riconciliandolo così al cristianesimo ortodosso. Attraverso Agostino, Porfirio contribuì in modo fondamentale alla nascita della teologia occidentale praticata ancora oggi. A sentire quanto fosse importante, tuttavia, ne sarebbe rimasto sconvolto. Porfirio, infatti, aveva sí avuto un passato da cristiano, ma in seguito, dopo aver abbandonato la fede, ne era diventato uno dei suoi critici piú brillanti. Intorno al periodo delle persecuzioni di

Diocleziano, scrisse un trattato intitolato *Contro i cristiani*, esponendovi ciò che aveva percepito come la loro confusione intellettuale. L'opera era così letale per la fede cristiana che fu poi bandita dagli imperatori cristiani da Costantino in poi e andò quasi completamente perduta.

I neoplatonici si rivolgevano anche ad altri testi pagani oltre che a quelli di Platone. Uno dei loro preferiti era l'*Odissea*. Già prima di Platone, i primi filosofi pitagorici, le cui dottrine contemplavano la reincarnazione, avevano sviluppato un'interpretazione allegorica del poema omerico che comprendeva l'epistemologia e la metafisica, nonché l'etica frugale propugnata dalla tradizione cinico-stoica. Plotino, tuttavia, lasciava intendere che Omero, esaltando il desiderio di Ulisse di fare ritorno alla sua amata patria e abbandonare Circe e Calipso, nonostante il loro indubbio fascino, intendeva dirci «con un significato nascosto» che l'uomo ha bisogno di tornare alla sua patria spirituale, divincolandosi dal mondo della bellezza sensoriale. Itaca rappresenterebbe quindi – metaforicamente – l'unione con il divino. Porfirio scrisse poi la più abbagliante lettura allegorica dell'*Odissea* nel suo trattato *L'antro delle ninfe*, che inizia citando la descrizione della grotta di Itaca nel libro XIII del poema, in cui Atena consiglia a Ulisse di nascondere nell'antro i suoi beni. Secondo Porfirio, la grotta è un'allegoria dell'universo fisico, bello ma al tempo stesso oscuro. L'ulivo rappresenta la saggezza divina che ispira l'universo, pur essendone separata. Quando Atena esorta Ulisse a nascondere i suoi beni nella grotta, Omero intende dirci che dobbiamo mettere da parte le nostre ricchezze esteriori ed espungere dall'anima tutti i desideri sensuali e le passioni, entrambi distruttivi.

I neoplatonici seppero offrire una magistrale interpretazione allegorica dei principali miti pagani, trasformandoli in modi che si sarebbero poi rivelati appetibili ai rigorosi cristiani, contenti di abbandonare i piaceri dei sensi ma non certo di dover rinunciare alla lettura dei loro bei vecchi libri. La fusione tra menti cristiane e pagane è anche ravvisabile nell'impatto che molte trame mitologiche esercitarono sulle prime narrazioni cristiane riguardanti i viaggi e le tribolazioni degli apostoli. L'*Odissea*, per esempio, è alla base degli *Atti di Andrea*, apocrifi del Nuovo Testamento – l'emozionante racconto di uno dei discepoli più in ombra, tradotto in molte lingue e letto in epoca paleocristiana in moltissime regioni, come Africa, Egitto, Palestina, Siria, Armenia, Asia Minore, Grecia, Italia, Gallia e Spagna. Negli *Atti di Andrea* troviamo viaggi per mare, naufragi, pirati e cannibali e perfino un incontro con le anime dei

morti, simile alla discesa di Ulisse nel mondo degli inferi. Andrea, tra l'altro, è dotato di una straordinaria forza di resistenza, tanto che impiega quattro giorni prima di morire dopo essere stato crocifisso. Lo studio della storia di Ulisse, l'eroe vagabondo, rientrava nel programma di istruzione più elementare di tutti gli abitanti dell'antico mondo greco e romano. Poiché tutti la conoscevano così bene, vi era la tendenza a plasmare tutte le altre storie che narravano di eroi viaggiatori sulla falsariga del poema epico di Omero. Il discepolo Andrea, in questo senso, è una versione cristianizzata di Ulisse.

Il mito alla base degli *Atti di Paolo e Tecla* – un apostolo donna –, che fanno parte degli apocrifi del Nuovo Testamento, è la fuga dal Mar Nero di Ifigenia e Oreste, che rubano l'icona cultuale di Artemide e la portano con loro. Tecla fu convertita da san Paolo al cristianesimo e alla castità perpetua a Iconio, città dell'Anatolia centrale in cui la fanciulla era nata in una famiglia di classe elevata. Nel suo racconto, Tecla narra che aveva opposto resistenza a un corteggiatore insistente, era stata condannata al rogo ma fu salvata da una tempesta mandata da Dio per spegnere le fiamme; aveva poi viaggiato con Paolo fino ad Antiochia, dove aveva resistito con successo al tentativo di stupro da parte di un aristocratico di nome Alessandro. Condannata questa volta a essere divorata da bestie feroci, venne nuovamente salvata dall'intervento divino che le ammansì (come Artemide, Tecla era spesso associata alla vita animale). Non c'è molto da meravigliarsi se i primi cristiani, come Tertulliano, si opposero a che le donne potessero predicare e celebrare battesimi, sostenendo che la storia di Tecla era falsa. Non stupisce neppure che la Chiesa greca veneri oggi santa Tecla di Iconio come protomartire tra le donne e uguale agli apostoli.

Un'appendice alla sua storia narra della vita successiva di Tecla e della sua morte: la santa viaggiò «in una nube luminosa» fino a Seleucia, dove convertì molti e visse poi come una vergine sacerdotessa in una grotta vicina, un luogo dotato di tali poteri che anche solo ad avvicinarvisi si verificarono guarigioni miracolose. I medici pagani di Seleucia tramaronò allora contro la santa, che con i suoi prodigi taumaturgici stava danneggiando la loro attività. Presumendo che Tecla fosse una sacerdotessa di Artemide, i medici, convinti che gli dèi l'avrebbero privata dei suoi poteri se avesse perso la verginità, benché ormai novantenne, organizzarono uno stupro di gruppo. Dio però aprì nella roccia una caverna in cui ella poté scomparire, proteggendo così la sua verginità e donandole una morte degna di canonizzazione. In questa storia, la

santa vergine Tecla, coraggiosa viaggiatrice associata alle guarigioni prodigiose, la cui memoria è conservata nella sua grotta miracolosa, era inevitabilmente considerata dai pagani dell'Asia Minore occidentale – epicentro del culto di Artemide – come una sacerdotessa della dea. Alcuni archeologi austriaci scoprirono in una grotta proprio sopra le rovine di Efeso una sorprendente pittura cristiana raffigurante Tecla e Paolo, spesso rappresentati in coppia, uniti non sessualmente ma come viaggiatori che insieme annunciano l'avvento di un nuovo dio.

Dobbiamo essere cauti nel presumere che i miti pagani sul sesso fossero ritenuti biasimevoli dai primi cristiani. Al pari dell'*Odissea*, anche quei miti potevano essere letti e accettati da cristiani che non avrebbero saputo né voluto abbandonare la loro vecchia formazione culturale. Una delle soluzioni all'esplicita presenza del sesso in certi racconti mitologici fu interpretarli come allegorie contenenti esempi morali che confermavano i benefici dell'etica cristiana. Alla fine del v o all'inizio del vi secolo, Procopio di Gaza, un cristiano esperto del Vecchio Testamento, descrisse una serie di nuovi dipinti che da poco decoravano uno degli edifici pubblici della città. Delle scene raffigurate, tutte tratte dalla mitologia classica, Procopio offriva un'interpretazione cristiana, mostrando chiaramente la lezione morale che stava alla base di quelle antiche leggende: le vicende di Fedra, che voleva sedurre il figliastro Ippolito, o di Arianna, che tradisce la propria patria per dormire con Teseo, rivelavano quanto *pericolosa* fosse la passione erotica. Divenne d'uso particolarmente comune adattare al cristianesimo i miti e i racconti della Grecia pagana riguardanti la figura di Dioniso, secondo un processo di adeguamento esemplificato dagli smaglianti mosaici ritrovati a Pafo, sull'isola di Cipro, e dal voluminoso poema epico greco intitolato *Dionisiache*, capolavoro di un erudito poeta bizantino di nome Nonno di Panopoli, in Egitto, vissuto nel v o vi secolo d.C. Il poema narra che Dioniso, dopo avere riportato molte vittorie in India, tornò nel Vicino Oriente in una processione trionfale, il che dà modo al poeta di raccontare i miti pagani di fondazione di molte città greche. Ai tempi di Nonno di Panopoli, il culto pagano era in realtà proibito dalla legge, per cui alcuni studiosi hanno voluto vedere nelle *Dionisiache* una seria difesa dell'antica religione in un momento in cui essa viveva il suo declino definitivo. Nonno di Panopoli, tuttavia, conosceva anche il Vangelo di Giovanni, anzi ne compose perfino una

parafrasi in versi, il che può significare che si era convertito al cristianesimo dopo aver scritto il poema epico su Dioniso. Esiste però una terza interpretazione, ovvero che le *Dionisiache* fossero un'opera leggera e piuttosto laica, destinata a divertire, forse composta da un cristiano colto, così come un cristiano di oggi potrebbe, almeno in teoria, scrivere un romanzo popolare su Giasone e gli Argonauti, senza per questo tradire la propria fede. Dopo tutto, durante l'impero bizantino i testi pagani erano ancora letti e rielaborati.

La questione dell'ellenismo di Nonno di Panopoli può risultare problematica solo perché, nella tarda antichità, nell'idea di ellenismo confluiva sempre per i cristiani l'intera cultura e letteratura del passato greco, in particolare la sua religione e filosofia. Nei testi sia pagani sia cristiani, il termine «Elleni» indicava quelli che noi chiameremmo «pagani». Il verbo *ellenízein*, «comportarsi come un greco», aveva anche il significato di «professare la religione pagana». La passione di Nonno di Panopoli per il mito greco rifletteva una persistente tensione presente nelle comunità cristiane d'Oriente, una certa riluttanza a dover rinunciare a un interesse di carattere laico per i meravigliosi libri dell'antichità, e questo solo perché avevano abbracciato la nuova fede in Cristo. Il problema divenne critico con Giuliano, l'ultimo imperatore pagano, il cui breve regno durò dal 361 al 363 d.C. La sua è una figura che ha sempre esercitato un certo fascino sugli individui scontenti del cristianesimo, in particolare, in anni recenti, lo scrittore Gore Vidal.

Benché cresciuto da cristiano, prima di abbracciare nuovamente la religione degli avi (motivo per cui venne chiamato «l'Apostata»), Giuliano resistette fino all'ultimo alla cristianizzazione dell'impero, revocando i provvedimenti della dinastia di Costantino, a cui peraltro apparteneva, anzi, di cui fu l'ultimo rappresentante a essere incoronato imperatore. Fondò la propria politica sulla ferma convinzione che Costantino e Costanzo II (i due imperatori cristiani che si erano succeduti sul trono, rispettivamente zio e cugino di Giuliano) fossero caduti in errore ritenendo che il cristianesimo fosse la vera fede. Il suo particolare paganesimo aveva sfumature esoteriche, era monoteista e filosofico, con tendenze neoplatoniche. L'imperatore respingeva il cristianesimo non perché egli fosse dedito ai piaceri pagani del corpo o dei sensi, niente di tutto questo, anzi, disprezzava apertamente le ricchezze materiali e praticava l'ascetismo, il che lo rendeva maggiormente

simile ai cristiani piú devoti che alla maggior parte dei pagani, soprattutto quelli che conducevano la loro vita nella piena decadenza dei costumi. Giuliano credeva però che il cristianesimo rappresentasse una seria minaccia politica, dal momento che, a suo giudizio, era potenzialmente in grado di allontanare per sempre da Roma quegli stessi dèi dal cui favore dipendeva la prosperità dell'impero. Agli occhi di Giuliano, i cristiani non potevano godere della fiducia dell'amministrazione imperiale, poiché non partecipavano agli antichi riti della religione di stato.

Giuliano era un uomo ragionevole. Il suo istinto era quello di dimostrarsi tollerante verso i cristiani e nel frattempo ridare energia alla religione pagana. Alla fine, tuttavia, passò all'offensiva, essendosi reso conto che il cristianesimo aveva il vantaggio di non imporre ai fedeli istruiti di abbandonare la stupenda cultura intellettuale pagana a cui erano legati con autentica passione. Giuliano cercò pertanto di impedire che fossero dei cristiani a insegnare il classico programma di studi pagano, sostenendo che se ripudiavano l'ellenismo e le sue divinità pagane, non potevano – per coerenza – rimanere radicati nel suo mondo culturale. Questo fece infuriare molti cristiani ellenizzati, soprattutto Gregorio di Nazianzo, in Cappadocia, un uomo dai modi diretti che piú tardi sarebbe stato per breve tempo arcivescovo di Costantinopoli. Gregorio pubblicò contro l'imperatore apostata invettive ingiuriose, che dimostravano fino a che punto alcuni cristiani fossero disperatamente legati ai loro libri pagani: «Giuliano con malizia travisò il senso della parola “greco”, come se il termine appartenesse alla religione e non alla lingua, e per questo ci allontanò dalla cultura come ladri di un bene altrui»⁴.

I cristiani dovevano distinguere le parti del patrimonio greco che intendevano fare proprie (la tradizione retorica e letteraria, l'accento posto dalle scuole filosofiche sulla virtù e la meditazione), da quelle da rifiutare (le liturgie, i miti piú scandalosi, le immagini delle divinità pagane, in particolare le statue, le cerimonie festose e l'esaltazione del vino e del sesso). Il vescovo Basilio di Cesarea, anch'egli originario della Cappadocia, comprese perfettamente il problema. Il suo desiderio era inculcare nel nipote l'importanza dei classici greci. Nella sua orazione *Discorso ai giovani* Basilio raccomandava una lettura selettiva, durante la quale dovevano tapparsi le orecchie ogni volta che il testo che si stava leggendo menzionava il politeismo, comportandosi cioè come i marinai di Ulisse in presenza delle

Sirene. Se poi si trattava delle avventure erotiche degli dèi, quelle letture oscene non erano adatte ai cristiani, se mai agli attori sul palcoscenico.

Il disprezzo di Basilio verso gli attori ci porta a quell'elemento della cultura pagana gaudente che i cristiani reputavano particolarmente riprovevole: gli intrattenimenti teatrali. Verso il IV secolo d.C., il centro dell'arte teatrale era la splendida città di Antiochia sul fiume Oronte. Fondata da Seleuco I attorno al 301 a.C., Antiochia rappresentava la porta simbolica tra la cultura dell'Occidente e quella dell'Oriente. In epoca neotestamentaria era diventata il principale fulcro della cristianità orientale, e mantenne tale importanza anche in epoca bizantina. Dal momento in cui Giulio Cesare l'aveva dichiarata città libera nel 47 a.C., Antiochia si era considerata l'equivalente greco-orientale di Roma, insistendo con orgoglio sul fatto che a fondarla erano stati Argivi, Cretesi, Ciprioti e Macedoni. Secondo un nativo di Antiochia, Libanio, i suoi concittadini immaginavano quei loro antenati «mentre tributano gli onori agli dèi secondo la tradizione, vivono in tutta felicità in mezzo a barbari, danno vita a una città che è autentica Ellade e mantengono puro il loro stile di vita in mezzo a tutta la corruzione che li circonda». I Greci residenti ad Antiochia amavano a tal punto gli spettacoli drammatici da avere ben due teatri. Gli straordinari mosaici di Antiochia, che lasciarono attonita l'opinione pubblica mondiale dopo il loro ritrovamento negli anni Trenta del XX secolo, offrono con i loro colori vividi un quadro della vivace cultura visiva e teatrale di cui godevano i suoi abitanti. Fu contro gli spettacoli decadenti di Antiochia che il cristiano Giovanni Crisostomo diresse nel IV secolo d.C. gli strali puritani del suo sermone *Contro i giochi del circo e il teatro*, e fu in onore degli artisti di professione di Antiochia che il pagano Libanio scrisse il suo dignitoso testo apologetico *Oratio pro saltatoribus (In difesa dei danzatori)*.

Libanio era nato ad Antiochia nel 314 d.C. e aveva ricevuto ad Atene l'istruzione superiore nei classici greci, prima di fare ritorno in patria per rivestire la carica di direttore della migliore scuola della città. In veste di «sofista ufficiale» di Antiochia, i suoi compiti includevano la redazione delle petizioni della città all'imperatore romano. Nel 340 si recò nella nuova capitale di Costantino sul Bosforo, dove lavorò privatamente come insegnante fino a quando non venne espulso allorché le fazioni cristiane insorsero in seguito all'elezione di un vescovo. Libanio accettò allora vari

incarichi altrove. Nel 349 tornò, seppure a malincuore, a Costantinopoli, dove era stato chiamato a occupare l'incarico di sofista della città – evidentemente i governanti cristiani avevano ancora bisogno dell'esperienza che i pagani potevano vantare nell'arte della retorica. Nel 354 decise tuttavia di fare ritorno ad Antiochia, dove si stabilì fino alla morte, avvenuta attorno al 393 d.C.

Libanio – l'ultimo grande oratore e pensatore pagano – era una persona buona e piacevole. Del resto, sarebbe stato difficile provare antipatia per un uomo così devoto alla schiava con cui viveva, o che era preda di grande ansia per lo status giuridico di cui avrebbe goduto il figlio da lei partorito. Le sue opere trasmettono l'intenso amore per i quartieri decadenti della città vecchia in cui risiedeva, con la sua cultura imprenditoriale e la passione per gli svaghi ricreativi. Libanio non coglieva alcuna contraddizione nel fatto che Antiochia fosse un luogo dove un uomo colto poteva perseguire i suoi interessi più seri e nel contempo una città indubbiamente portata all'allegria, un posto dove era anche possibile divertirsi.

Attraverso tre discorsi di Libanio, scritti sotto tre diversi imperatori, possiamo seguire la lotta tra cristiani e pagani durante l'agonia della vecchia religione tra la metà e la fine del IV secolo. Nel 344 d.C., venne commissionato a Libanio un panegirico postumo su Costantino, in cui si elevassero lodi anche ai suoi figli, soprattutto Costanzo. Il sofista riprodusse l'immagine ufficiale di Costantino come imperatore energico e giusto, spingendosi addirittura a parlare in termini di monoteismo, riferendosi a Dio come al «creatore» del mondo e affermando che Costantino stesso era stato mandato sulla terra da Dio e aveva poi fatto ritorno a Lui. Le omissioni nell'encomio di Costantino sono tuttavia eloquenti: Libanio, per esempio, non accenna nemmeno al fatto che era stato Costantino a favorire il cristianesimo, e tantomeno ricorda che lo stesso imperatore si era convertito alla nuova religione.

Diciannove anni dopo, nel 363, Libanio divenne il sofista ufficiale di Antiochia e scrisse un'orazione funebre per il suo amico Giuliano l'Apostata. L'imperatore era morto durante una campagna militare in Persia e si diceva che con le sue ultime parole avesse ammesso di essere stato sconfitto nella battaglia dal fondatore del cristianesimo: «Hai vinto, galileo!» Non sapremo mai se Giuliano avrebbe potuto ritardare il trionfo del cristianesimo di

qualche decennio se fosse vissuto oltre i suoi trent'anni. Benché Libanio fosse profondamente addolorato dalla morte di Giuliano, avendone sempre approvato il sostegno dato al paganesimo, sentiva anche che tessere le lodi dell'Apóstata dinnanzi agli abitanti di Antiochia rappresentava una sfida. L'imperatore, infatti, non si era reso di certo popolare nei nove mesi in cui, a partire dalla mezza estate del 362, aveva soggiornato nella città. Giuliano si era trasferito ad Antiochia per radunare un esercito e risolvere i problemi militari lungo il confine orientale dell'impero, attratto indubbiamente anche dalla vicinanza dell'oracolo di Apollo a Dafne. Si era però avuta un'inevitabile collisione tra i cittadini di Antiochia, amanti del lusso e del *laissez-faire*, e lo zelante imperatore riformista, la cui famiglia, seppure ellenizzata, era formata da austera gente del Nord, originaria delle remote regioni danubiane. Gli abitanti di Antiochia lo avevano considerato goffo, trasandato e deciso a rovinare loro ogni divertimento.

Giuliano era riuscito a offendere sia i pagani sia i cristiani. La sua interferenza in certe questioni interne di Antiochia, quando aveva cercato di impedire ai ricchi mercanti e proprietari terrieri di mantenere artificiosamente alti i prezzi dei prodotti alimentari, non era stata di certo gradita. Inoltre, la comunità cristiana si era sentita oltraggiata dal suo ordine di rimuovere i resti di un vescovo sepolto nei pressi del tempio di Apollo. Il suo disprezzo per il protocollo imperiale scioccava tutti, come anche il suo istinto egualitario, che lo portava a conversare con persone di tutti i ceti sociali. Nessuno ad Antiochia riusciva a capire un imperatore cosí cerebrale, a cui non piaceva assistere ai giochi o agli spettacoli teatrali. I notabili della città, eleganti e rasati di fresco, esprimevano il loro risentimento per l'interferenza di Giuliano nei loro affari, recitando sulla piazza del mercato versi comici, incentrati sull'elemento che piú avvertivano come simbolo dei suoi modi rozzi quanto ascetici: la barba. Le poesie elencavano tutto ciò che avrebbe potuto fare con capelli e peli: per esempio delle ottime corde. Giuliano reagí scrivendo un discorso in sua difesa, intitolato *Misopógon*, ovvero *Il nemico della barba*, da cui traspare chiaramente la sua padronanza della tradizione letteraria greca. Fece appendere il discorso in ogni luogo pubblico affinché tutti lo leggessero.

Giuliano aveva risposto alla satira con la satira. In certi punti del *Misopógon*, la critica autoironica e parodistica del suo aspetto e delle sue abitudini risulta piacevolmente divertente, ma ad Antiochia si era sentito

offeso dall'accoglienza ricevuta, e l'emozione di fondo è indubbiamente la rabbia. Libanio, amico di lunga data di Giuliano, dovette tenere tutto questo in seria considerazione al momento di scrivere l'orazione funebre per l'imperatore. Eppure, la sincera reazione del sofista di Antiochia alla scomparsa dell'ultimo difensore della vecchia religione risalta chiaramente nella sua prosa apologetica: «Di quale aspetto del suo carattere vi lagnaste? Quale delle sue azioni non approvaste? Non fece forse erigere altari? Non fece costruire templi? Non venerò con magnificenza dèi ed eroi, aria e cielo, terra e mare, fontane e fiumi? Non dichiarò forse guerra contro coloro armati contro di voi?»⁵. L'orazione di Libanio raggiunge il proprio culmine con la domanda densa di tensione emotiva: «Non restituí forse la salute al mondo [pagano] quando era prossimo ormai all'ultimo sussulto?»

Dopo la scomparsa prematura di Giuliano l'Apostata, il «restauratore» dei solenni riti del mondo pagano, ormai morente e «prossimo all'ultimo sussulto», salí al trono imperiale uno dei suoi generali, Valentiniano, che divise l'impero in due parti e affidò le province orientali al fratello Valente, i cui figli avrebbero poi da lui ereditato quella metà dell'impero. La loro famiglia di origine professava seriamente il cristianesimo, e i conflitti teologici tra i suoi membri vertevano su dispute dottrinali interne alla nuova religione. Valentiniano I odiava profondamente certi aspetti delle credenze pagane e riservava severe punizioni a chi praticava magia, divinazione e alcuni tipi di sacrificio. Fu soltanto nel 379 d.C., tuttavia, quando Teodosio divenne imperatore e riuní le due metà dell'impero, che il cristianesimo prevalse ufficialmente. In una serie di editti emanati tra il 380 e il 391, Teodosio bandí per sempre le pratiche sacrificali e le preghiere pagane, le conversioni dal cristianesimo al paganesimo (che ancora avvenivano, evidentemente), la divinazione dalle interiora di animali, l'adorazione degli idoli pagani e il culto nei loro templi. Il 16 giugno 391 rese infine illegale per chiunque anche solo entrare in un tempio pagano. Possiamo avvertire l'angoscia dei pagani dopo quegli editti nei discorsi scritti da Libanio all'epoca, soprattutto nell'orazione *In difesa dei templi*, in cui implorava l'imperatore di consentire almeno le offerte di incenso e impedire ai cristiani piú fanatici di assaltare i santuari pagani.

La voce che meglio definisce la visione del mondo greco pagano del IV

secolo appartiene all'esacerbato poeta Pallada d'Alessandria, autore di stringati epigrammi, in cui si combinavano i peggiori e i migliori elementi sentimentali dei pagani di sesso maschile che avevano pensato in greco negli ultimi duemila anni. Si tratta di versi imbevuti di misoginia, arguti e pregni di un umorismo caustico. Pallada si dice infelice per la situazione in cui si trova: «Noi Greci [cioè pagani] siamo già ridotti in cenere – sepolte in noi speranze di cadaveri. La situazione è tutta sottosopra ormai»⁶. In un altro epigramma il poeta osserva sconcolato che, all'età di settantadue anni, è ormai consegnato alla miseria e alla morte. Ai tempi in cui era insegnante, aveva vissuto delle glorie della letteratura greca, ma ora, senza lavoro, è costretto a vendere le sue copie di Pindaro e Callimaco e perfino la sua grammatica della lingua greca.

Pallada lamentava che le statue dei culti pagani venissero rovesciate o fuse, arrivando ad attribuire una coscienza umana anche a esse e suggerendo ironicamente che avrebbero saputo convertirsi al cristianesimo come veri individui. Uno dei suoi epigrammi più suggestivi racchiude il grande dilemma dell'uomo pagano in quel momento di svolta della storia. Sta vivendo in un sogno, oppure la morte ha ormai ghermito il vecchio modo di vita, con le sue belle statue e la poesia canonica?

Non siamo morti e in apparenza vivi, noi
Elleni, ormai prostrati da catastrofi,
per cui la vita pare un sogno e nulla più,
se vivi siamo, ma la vita non c'è più?⁷.

Scrisse un amaro epigramma sulla dottrina della resurrezione del corpo, mentre in un altro si scagliò contro i monaci egiziani. Pallada, tuttavia, per quanto detestasse il cristianesimo, riteneva che anche la filosofia greca avesse fallito.

Era difficile pattugliare il vasto impero romano, diviso in modo permanente dopo la morte di Teodosio I nel 395 d.C. Nelle regioni orientali, neppure i suoi editti erano riusciti a scardinare la vecchia religione. Ancora nel VI secolo, lungo la costa meridionale dell'attuale Turchia, i Greci adoravano la loro sanguinaria Artemide, tributandole l'altisonante appellativo di Artemide della Libertà; sugli altopiani di Tralles, prosperavano ancora più

di millecinquecento santuari pagani, visitati durante le grandi feste annuali da migliaia e migliaia di fedeli. Le scuole filosofiche non furono chiuse definitivamente fino al 529, per editto dell'imperatore Giustiniano. Gli «antichi Greci» erano ormai al loro ultimo atto, ed era destino che fossero proprio i cristiani a tramandare gran parte delle nostre conoscenze su di loro.

La nostra prima e sostanziosa critica del cristianesimo dal punto di vista della filosofia greca – mi riferisco al *Discorso vero* di Celso – ci è giunta attraverso le citazioni opportunamente selezionate dal suo avversario cristiano Origene. Nelle biblioteche dell'impero cristiano-bizantino i testi pagani furono in qualche modo conservati oppure lasciati a ridursi in polvere. Perfino l'ultimo oracolo pronunciato da Apollo a Delfi ci è stato trasmesso dai primi storici cristiani. Quando Giuliano aveva voluto ridare energia ai vecchi centri di culto, aveva inviato a Delfi il suo medico personale, affinché portasse al santuario il suo sostegno imperiale. Ma il dio dell'arco, della lira e della filosofia sapeva che i tempi del paganesimo erano giunti al termine. Il suo responso alla sacerdotessa, prossima al silenzio eterno pur trovandosi nell'epicentro o sull'«ombelico» del mondo di lingua greca, aveva sicuramente una valenza ben più ampia e profonda. L'oracolo simboleggia il momento in cui furono imbavagliati per sempre gli antichi Greci di religione pagana, così amanti della polemica, così ispirati, amanti della bellezza e dell'edonismo, ai quali spero che questo libro abbia reso giustizia:

Dite al sovrano che a terra è crollato lo splendido tempio.

Febo non ha più casa, non ha più il profetico alloro,

né più la garrula fonte. Anche l'acqua canora si è spenta ⁸.

INTRODUZIONE. DIECI CARATTERISTICHE DEGLI ANTICHI GRECI.

- ¹ Il testo compare in un'epigrafe tombale citata in Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario Del Corno, Adelphi, Milano 1978, p. 87.
- ² Omero, *Iliade* IV, 422-23 [trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, p. 139].
- ³ *Ibid.* XIV, 16-19 [trad. it. cit., p. 479].
- ⁴ Eschilo, *Le supplici*, v. 410, in Id., *Le tragedie*, a cura di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1966, p. 23.
- ⁵ Omero, *Iliade* II, 210-20 [trad. it. cit., p. 51].
- ⁶ Esiodo, *Teogonia*, vv. 5-25, in Id., *Opere*, a cura di Aristide Colonna, UTET, Torino 1977, p. 61.
- ⁷ Archiloco, *Frammento 60*, in *I poeti lirici*, trad. it. di Ettore Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1963, p. 54.
- ⁸ Platone, *La Repubblica* X, 616c, in Id., *Dialoghi politici. Lettere*, a cura di Francesco Adorno, UTET, Torino 2004, vol. III, p. 707.
- ⁹ Senofonte, *Economico* VIII, 11-12, in Id., *Tutti gli scritti socratici*, a cura di Livia De Martinis, Bompiani, Milano 2013, p. 745.
- ¹⁰ Agostino, *Lettera* 17, 2, in www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_017_testo.htm.
- ¹¹ Omero, *Odissea* VIII, 557-61 [trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989, p. 227].
- ¹² Strabone, *Della geografia* VII, II, 24, in *Il Medio Oriente di Strabone. Libro XVI: Della geografia*, a cura di Nicola Biffi, Edipuglia, Bari 2002, p. 75.
- ¹³ Omero, *Odissea* IX, 173-75 [trad. it. cit., p. 237].
- ¹⁴ *Ibid.* XII, 191 [trad. it. cit., p. 339].
- ¹⁵ *Ibid.* I, 3 [trad. it. cit., p. 4].
- ¹⁶ Erodoto, *Storie* I, LXXXVII, 4 [trad. it. di Augusta Izzo, Rizzoli, Milano 1997, vol. I, p. 160].
- ¹⁷ Tucidide, *Le storie* VII, 68, 1 [trad. it. a cura di Guido Donini, UTET, Torino 2000, vol. II, p. 1163].
- ¹⁸ Dionigi di Alicarnasso, *Delle antichità romane* IV, IX, 8 [trad. it. di Francesco Donadi, Einaudi, Torino 2010, pp. 222-23].
- ¹⁹ Mario Andreassi (a cura di), *Le facezie del «Philogelos»: barzellette antiche e umorismo moderno*, Pensa multimedia, Lecce 2004, p. 123.
- ²⁰ Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 11-26 [trad. it. di Ludovico Mugugliani, Rizzoli, Milano 1993, p. 91].
- ²¹ Quinto Smirneo, *Posthomericæ* XIV, 195-200.
- ²² Pindaro, *Ode pitica* III, vv. 112-15, in Id., *Le pitiche*, trad. it. di Bruno Gentili, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1995, p. 101.
- ²³ Omero, *Iliade* III, 221-23 [trad. it. cit., p. 101].

²⁴ Id., *Odissea* V, 59-74 [trad. it. cit., pp. 131, 133].

I. I NAVIGATORI DI MICENE.

¹ Omero, *Odissea* III, 5-8 [trad. it. cit., p. 55].

² Tucidide, *Le storie* I, 4 [trad. it. cit., vol. I, p. 99].

³ Pausania, *Guida della Grecia* II, xxv, 8 [vol. II (*La Corinzia e l'Argolide*), a cura di Domenico Musti e Mario Torelli, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2000, p. 135].

⁴ Omero, *Iliade* VI, 155-67 [trad. it. cit., p. 205].

⁵ Omero, *Odissea* I, 183 [trad. it. cit., p. 13].

⁶ Omero, *Iliade* IX, 832 [trad. it. cit., p. 405].

II. LA CREAZIONE DELLA GRECIA.

¹ Omero, *Iliade* I, 8 [trad. it. cit., p. 4].

² *Ad Apollo Delio*, vv. 144-52 [trad. di Ettore Romagnoli, in *Omero minore*, Zanichelli, Bologna 1923, p. 23].

³ *Ibid.*, vv. 158-61.

⁴ *Ibid.*, p. 24, vv. 172-73.

⁵ *Ibid.*, vv. 177-78.

⁶ Omero, *Odissea* X, 206, 113 [trad. it. cit., pp. 265, 267].

⁷ *Ibid.* XI, 122-25 [trad. it. cit., p. 299].

⁸ *Ibid.*, vv. 134-36.

⁹ Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 370-75 [trad. it. cit., p. 123].

¹⁰ *Ibid.*, vv. 27-35 [trad. it. cit., pp. 91, 93].

¹¹ *Ibid.*, v. 640 [trad. it. cit., p. 145].

¹² *Ibid.*, vv. 391-92 [trad. it. cit., p. 125].

¹³ *Ibid.*, vv. 405-6 [trad. it. cit., p. 127].

¹⁴ *Ibid.*, vv. 381-82 [trad. it. cit., p. 123].

¹⁵ Esiodo, *Teogonia*, v. 155 [trad. it. cit., p. 69].

¹⁶ *Ibid.*, vv. 159-60 [trad. it. cit., p. 69].

¹⁷ *Ibid.* vv. 535-37 [trad. it. cit., p. 93].

¹⁸ *Ibid.*, v. 566 [trad. it. cit., p. 95].

¹⁹ *Ibid.*, vv. 590-93 [trad. it. cit., pp. 95, 97].

III. RANE E DELFINI ATTORNO ALLO STAGNO.

- ¹ Omero, *Odissea IX*, 130-38 [trad. it. cit., p. 235].
- ² Platone, *Fedone LVIII*, 109b, in Id., *Dialoghi filosofici*, a cura di Giuseppe Cambiano, UTET, Torino 2000, p. 589.
- ³ Tucidide, *Le storie II*, XII, 4 [trad. it. cit., vol. I, p. 111].
- ⁴ Valerio Massimo Manfredi e Lorenzo Braccisi, *I Greci d'Occidente*, Mondadori, Milano 1998, p. 19.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*, pp. 19-20. Il testo originale greco dell'iscrizione è riportato in Russell Meiggs e David Lewis (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, Clarendon Press, Oxford 1989², p. 5.
- ⁸ Pindaro, *Ode pitica IX*, vv. 6-8 [in Id., *Le pitiche cit.*, p. 247].
- ⁹ Archiloco, *Frammento 52 (53)*, in *I poeti lirici cit.*, p. 51.
- ¹⁰ Id., *Frammento 18 (21)*, *ibid.*, p. 40.
- ¹¹ Id., *Frammento 20 (22)*, *ibid.*, p. 41.
- ¹² Id., *Frammento 77*, *ibid.*, p. 61.
- ¹³ Id., *Frammento 66*, *ibid.*, p. 56.
- ¹⁴ Id., *Frammento 6*, *ibid.*, p. 35.
- ¹⁵ Saffo, *Passione d'amore*, in *I poeti lirici cit.*, pp. 350-51.
- ¹⁶ Id., *L'addio*, *ibid.*, p. 385.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Alceo, *In vino veritas*, *ibid.*, p. 296.
- ¹⁹ Anacreonte, *La puledra*, *ibid.*, p. 518.
- ²⁰ Id., *L'insensibile*, *ibid.*, pp. 515-16.
- ²¹ Id., *Frammenti 21 (3) e 23 (21)*, *ibid.*, p. 512.
- ²² Ateneo, *I Deipnosofisti II*, 37c [trad. it. di Giuseppe Turturro, Salerno, Roma 2001, p. 112].
- ²³ William J. Slater, *Symposium at Sea*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXX (1976), pp. 161-70.
- ²⁴ Pindaro, *Frammento 140b*, vv. 13-15, in Maria Grazia Fileni (a cura di), *Senocrito di Locri e Pindaro*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987, p. 37.

IV. LA SETE DI CONOSCENZA DEGLI IONI.

- ¹ Ippocrate, *Le epidemie I*, 11, in Id., *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1996, p. 328.
- ² Aristotele, *Della respirazione* 480, 20-30 [trad. it. di Renato Laurenti, in Id., *Opere*, vol. I,

Mondadori, Milano 2008, p. 656].

³ Diogene Laerzio, *Socrate*, in Id., *Vite dei filosofi* V, 22 [trad. it. di Marcello Gigante, Laterza, Bari 1962, pp. 67-68].

⁴ Eraclito, *Vita e frammenti*, trad. it. di Giovanni Gentile, Le Lettere, Firenze 1995, p. 216 (Frammento 88 Diels-Kranz).

⁵ Senofane, *Testimonianze e Frammenti*, a cura di Mario Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1956, pp. 15-16.

⁶ Charles A. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, in «Review of Metaphysics», XXII (1969), p. 720.

⁷ Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 440-52, trad. it. di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

⁸ Erodoto, *Storie* I, 1 [trad. it. di Piero Sgroj, Newton Compton, Roma 2012, p. 29].

⁹ Amélie Kuhrt, «Greeks» and «Greece» in *Mesopotamian and Persian Perspectives*, in *The Twenty-First J. L. Myres Memorial Lecture*, Leopard's Head Press, Oxford 2002, pp. 9-10.

V. LA SOCIETÀ APERTA DI ATENE.

¹ Tucidide, *Le storie* I, LXX, 2-3 [trad. it. cit., vol. I, p. 179].

² *Ibid.* II, XXXIX, 1 [trad. it. cit., vol. I, p. 337].

³ Pseudo-Senofonte, *Contro la democrazia. La Costituzione degli Ateniesi* II, 8 [trad. it. di Remo Viazzi, Le Mani, Recco 2012, p. 106].

⁴ Erodoto, *Storie* V, 72 [trad. it. cit., p. 394].

⁵ Eschilo, *I Persiani*, a cura di Emilio Piccolo, Senecio, Napoli 2009, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Vita Aeschylus* 14, in Stefan Radt (a cura di), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, III. *Aeschylus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, pp. 31-37, § 14, citato in Cristina Pace, *Tragedia, ἔκκλησις e ἀπάτη nell'anonima «Vita di Eschilo»*, in «Seminari romani di cultura greca», XI (2010), n. 2, p. 230.

⁸ Peter J. Rhodes, *The Athenian «Boule»*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 4.

⁹ Pseudo-Senofonte, *Contro la democrazia. La Costituzione degli Ateniesi* III, 2 [trad. it. cit., p. 109].

¹⁰ *Ibid.* II, 9 [trad. it. cit., p. 106].

¹¹ Senofonte, *Elleniche* II, IV, 20, in Id., *Anabasi. Elleniche*, a cura di Umberto Bultrighini e Manuela Mari, Newton Compton, Roma 2012, p. 116.

¹² Tucidide, *Le storie* II, XXXI, 2 [trad. it. cit., vol. I, p. 329].

¹³ *Ibid.* II, XXXVII, 1 [trad. it. cit., vol. I, p. 335].

¹⁴ *Ibid.* II, XLIX, 2-6 [trad. it. cit., vol. I, pp. 349, 351].

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Ciò che devo agli antichi*, in *Il crepuscolo degli idoli. Opere filosofiche*, vol. II, UTET, Torino 2003, pp. 495-96.

¹⁶ Tucidide, *Le storie* VII, LXXXVII, 5-6 [trad. it. cit., vol. II, p. 1197].

VI. L'IMPERSCRUTABILE SPARTA.

¹ Plutarco, *Apophthegmata Laconica* 241 F, 225 C [*Le virtù di Sparta*, trad. it. di Giuseppe Zanetto, Adelphi, Milano 2005, pp. 164, 104].

² Omero, *Illiade* III, 213-14 [trad. it. cit., p. 101].

³ Tirteo, *Alla riscossa*, *Frammento* 7 (8), in *I poeti lirici* cit., p. 640.

⁴ Senofonte, *Agesilao*, in Id., *Costituzione degli spartani. Agesilao*, a cura di Guido D'Alessandro, Mondadori, Milano 2009, p. 47.

⁵ Plutarco, *Aristide. Catone (Vite Parallele)*, a cura di Barbara Scardigli, Rizzoli, Milano 2011, p. 238.

⁶ Paul Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth, London 1986, p. 3.

⁷ Senofonte, *Agesilao* cit., p. 57.

⁸ Ione di Chio, *Frammento* 107, testo greco in Albrecht von Blumenthal (a cura di), *Ion von Chios. Die Reste seiner Werke*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1939, p. 53.

⁹ Tucidide, *Le storie* I, x, 2 [trad. it. cit., vol. I, p. 107].

¹⁰ Alcmane, *Partenio*, 28 (1), in *I poeti lirici* cit., pp. 455-65.

¹¹ Senofonte, *Costituzione degli spartani*, in Id., *Costituzione degli spartani. Agesilao* cit., p. 5.

¹² Luigi Moretti, *Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1957, nn. 373, 381, pp. 114-15.

¹³ Plutarco, *Apophthegmata Laconica* 235 E [trad. it. cit., p. 139].

¹⁴ Tirteo, *La sorte dei vinti* 8 (6), in *I poeti lirici* cit., p. 643.

¹⁵ Id., *I giovani alla battaglia* 9 (7), *ibid.*, p. 645.

¹⁶ Id., *La trebbia* 12 (1), *ibid.*, p. 649.

¹⁷ Tirteo, *Gli oppressi* 4 (5), *ibid.*, p. 631.

¹⁸ In Étienne-Jean Monchablon, *Dizionario compendiato di antichità per maggiore intelligenza dell'istoria antica*, Gio. Marenigh, Firenze 1821, vol. I, p. 186.

¹⁹ Victor Hanson, *The Western Way of War*, Knopf, New York 1989, p. 220.

²⁰ Erodoto, *Storie* VII, IX, 1 [trad. it. cit., p. 484].

²¹ Senofonte, *Agesilao* cit., p. 69.

²² Tirteo, *Alla riscossa* cit., p. 641.

²³ *Ibid.*

²⁴ Eschilo, *Agamennone*, in *Tragici Greci*, trad. it. di Carlo Carena, Einaudi, Torino 2007, p. 12.

²⁵ Larry Tritle, *Xenophon, Clearchus and PTSD*, in Christopher Tuplin (a cura di), *Xenophon and His World*, Franz Steiner, Stuttgart 2004, pp. 325-40.

- ²⁶ Senofonte, *Anabasi* I, v, 17, in Id., *Anabasi. Elleniche* cit., p. 381.
- ²⁷ Plutarco, *Apophtegmata Laconica* 223 A [trad. it. cit., pp. 96-97].
- ²⁸ *Ibid.* 231 A 4 [trad. it. cit., p. 122].
- ²⁹ Euripide, *Le Troiane*, in Id., *Le tragedie*, trad. it. di Filippo M. Pontani, Einaudi, Torino 2002, p. 455.
- ³⁰ Platone, *Protagora* 342, XXVIIIe, in Id., *Dialoghi filosofici* cit., p. 344.

VII. GLI EMULI MACEDONI.

- ¹ Esiodo, *Catalogo delle donne* I, v, 2, in Id., *Opere* cit., p. 123.
- ² Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* XVII, CXVII, 2-4 [trad. it. di Teresa Alfieri Tonini, Rusconi, Milano 1988, vol. III, p. 615].
- ³ Richard Owen, *The Hunterian Lectures in Comparative Anatomy* (maggio e giugno 1837), a cura di Phillip Reid Sloan, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 91.
- ⁴ Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae* XXVIII, 6 [trad. it. Plutarco, *Precetti politici*, a cura di Antonio Caiazza, D'Auria, Napoli 1993, p. 173].
- ⁵ Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale* VII, 88, a cura di Alberto Borghini, Einaudi, Torino 1983, vol. II, p. 59.
- ⁶ Dione Crisostomo, *Discorso I Tarsico* XXXIII, 26.

VIII. RE DEIFICATI E BIBLIOTECHE.

- ¹ Euripide, *Le Baccanti*, in *Tragici greci* cit., trad. it. di Filippo M. Pontani, pp. 568-69.
- ² Posidippo, Papiro Didot (Page, GLP 104a), in Filippo Coarelli, *Il monte in mezzo al mare*, in «Archeo», CCLXIII (2007), pp. 78-79.
- ³ Callimaco, *Aitia*, Libro I, Prologo, vv. 1-6, in Salvatore Lo Bue (a cura di), *La storia della poesia*, V. *Le nuove Muse. Ellenismo e origini della modernità*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 35.
- ⁴ Callimaco, *Epigramma* 28, 1-4 Pf, in Id., *Epigrammi*, trad. it. di Alceste Angelini, Einaudi, Torino 1990, p. 59.
- ⁵ Nosside, *Somiglianza*, *Epigramma* X, 604, in *Antologia Palatina*, a cura di Filippo M. Pontani, Einaudi, Torino 1980, vol. III, p. 307.
- ⁶ Polibio, *Storie* XII, xxvii, 4-6 [trad. it. di Manuela Mari, Rizzoli, Milano 2003, vol. V, p. 105].
- ⁷ Citato in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IX, xii, 113 [trad. it. cit., p. 476].
- ⁸ Citato in Ateneo, *I Deipnosofisti* I, 22d, 41 [trad. it. cit., vol. I, p. 67].
- ⁹ Plutarco, *Il confronto tra Aristofane e Menandro* 854A, 3, a cura di Maria Di Florio, D'Auria, Napoli 2008, p. 67.

¹⁰ Ammiano Marcellino, *Le storie XXVI*, x, 15 [trad. it. di Antonio Selem, UTET, Torino 2007, p. 801].

IX. MENTI GRECHE E POTERE ROMANO.

¹ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica XXXI*, IX, 1-2 [trad. it. cit., vol. V, p. 159].

² Polibio, *Storie XXXIX*, I, 1-5 [trad. it. di Alessandro Vimercati, Rusconi, Milano 1987, p. 292].

³ Orazio, *Epistole II*, I, 156-57, in Id., *Tutte le poesie*, trad. it. di Carlo Carena, Einaudi, Torino 2009, p. 635.

⁴ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica I*, II, 6 [trad. it. cit., vol. I, p. 81].

⁵ Questo passo di Galeno – *De optimo medico cognoscendo*, 103, 10 - 105, 19 – è sopravvissuto solo in versione araba, accessibile nella traduzione inglese di Albert Z. Iskandar, «*De optimo medico cognoscendo libelli versio arabica*». *On examinations by which the best physicians are recognised*, *Corpus Medicorum Graecorum*, Suppl. Orient. IV, Akademie-Verlag, Berlin 1988, pp. 103-5.

⁶ Elio Aristide, *Discorsi sacri*, a cura di Salvatore Nicosia, Adelphi, Milano 2003, p. 97.

⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸ Pausania, *Guida della Grecia V*, XI, 1 [vol. V (*L'Elide e Olimpia*), a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2007, p. 65].

⁹ Tessa Rajak, *Josephus*, Bristol Classical Press, London 2002², p. 9.

¹⁰ Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, p. 7.

X. GRECI PAGANI E CRISTIANI.

¹ Luciano di Samosata, *Vite dei filosofi all'asta. La morte di Peregrino*, a cura di Massimo Stella, Carocci, Roma 2007, p. 177.

² *Ibid.*, pp. 178 sgg.

³ Celso, *Il Discorso della verità contro i cristiani I*, 14, trad. it. di Salvatore Rizzo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1989, p. 177.

⁴ Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata: orazione IV (BP 23)*, a cura di Leonardo Lugaresi, Nardini, Firenze 1993, p. 61.

⁵ Libanio, *Epitafio per Giuliano (Orazione VIII)*, § 281, a cura di Stefano Angiolani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. 121.

⁶ Pallada, *Noi Greci*, in *Antologia Palatina X*, 90 [trad. it. cit., vol. III, p. 449].

⁷ Pallada, *La vita è sogno, Epigramma 82, ibid.*, p. 447.

⁸ Citato in Giuseppe Zanetto, *Entra di buon mattino nei porti. Un viaggio all'origine della nostra*

storia, Bruno Mondadori, Milano 2012, s.p.

Bibliografia

Nota dell'autore sulle fonti per l'edizione originale inglese.

Durante le mie ricerche sull'antico mondo greco, ho attinto ai lavori di numerosi studiosi, parte dei quali riportati in bibliografia. [Nell'edizione originale inglese] le traduzioni degli autori greci sono quasi tutte mie, anche se in qualche caso ho usato versioni di altri.

A p. 97 la descrizione del turbolento *sympósion* di Akragas appartiene a un autore dell'antichità, Ateneo, della cui opera *Deipnosophistae* II, 37 riporto la traduzione di Charles Burton Gulick nella versione della Loeb Classical Library, vol. I, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1927. Le metafore dell'ottundimento etilico appartengono a William J. Slater, *Symposium at Sea*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXX (1976), pp. 161-70.

A p. 120, la definizione di paradosso scientifico appartiene a Charles A. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, in «Review of Metaphysics», XXII (1969), p. 720. La descrizione dell'antico mondo mediterraneo come «un mosaico di culture fortemente individuali e distinte», a p. 126 è di Amélie Kuhrt, «Greeks» and «Greece» in *Mesopotamian and Persian Perspectives*, in *The Twenty-First J. L. Myres Memorial Lecture*, Leopard's Head Press, Oxford 2002, pp. 9-10. L'idea espressa a p. 143 riguardo alla Boulé ateniese – che potesse cioè «comprendere una discreta sezione trasversale del corpo cittadino» – appartiene a Peter J. Rhodes, *The Athenian «Boule»*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 4.

La citazione a p. 171, riguardante lo stato spartano alla metà del IV secolo, «ridotto al rango di un mero attaccabrighe del Peloponneso», è tratta da Paul Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth, London 1986, p. 3. A p. 181, la descrizione dello stato d'animo dell'oplita spartano è di Victor Hanson, *The Western Way of War*, Knopf, New York 1989, p. 220. Larry Tritle considera la possibilità che gli antichi Spartani soffrissero talora di disturbo da stress post-traumatico in *Xenophon, Clearchus and PTSD*, in Christopher Tuplin (a cura di), *Xenophon and His World*, Franz Steiner, Stuttgart 2004. L'ammirazione di Owen per la scienza zoologica di Aristotele, citata a p. 204, è espressa in Richard Owen, *The Hunterian Lectures in Comparative Anatomy* (maggio e giugno 1837), a cura di Phillip Reid Sloan, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 91. Il testo di Galeno, a p.

246, è tratto da un suo trattato giunto a noi soltanto nella versione araba e tradotto in lingua inglese in Albert Z. Iskandar (a cura di), «*De optimo medico cognoscendo libelli versio arabica*». *On examinations by which the best physicians are recognised*, Corpus Medicorum Graecorum, Suppl. Orient. IV, Akademie-Verlag, Berlin 1988, pp. 103-5. La citazione a p. 260 sullo stile accattivante di Flavio Giuseppe è tratta da Tessa Rajak, *Josephus*, Bristol Classical Press, London 2002², p. 9. La citazione sull'ellenismo a p. 262 appartiene a Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, p. 7.

PREFAZIONE.

- Bernal, Martin, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, Rutgers University Press, London 1987.
- Hall, Edith, Richard Alston e Justine McConnell (a cura di), *Ancient Slavery and Abolition*, Oxford University Press, New York 2011.
- Haubold, Johannes, *Greece and Mesopotamia. Dialogues in Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Knox, Bernard, *The Oldest Dead White European Males: and Other Reflections on the Classics*, W. W. Norton, New York - London 1993.
- Lefkowitz, Mary e Guy MacLean Rogers (a cura di), *Black Athena Revisited*, University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1996.
- Lewis, David M., *Sparta and Persia*, Cincinnati Classical Studies, Brill, Leiden 1977.
- West, Martin, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1997.

INTRODUZIONE. DIECI CARATTERISTICHE DEGLI ANTICHI GRECI.

- Enos, Richard Leo, *Greek Rhetoric Before Aristotle*, Parlor Press, Anderson 2011.
- Fantham, Elaine, Helene Peet Foley, Natalie Boymel Kampen, Sarah B. Pomeroy e H. Alan Shapiro (a cura di), *Women in the Classical World. Image and Text*, Oxford University Press, New York 1994.
- Hair, Paul E. E., *The «Periplus of Hanno» in the History and Historiography of Black Africa*, in «History in Africa», XIV (1987), pp. 43-66.

- Halliwell, Stephen, *Greek Laughter. A Study in Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2008.
- Holloway, R. Ross, *The Tomb of the Diver*, in «American Journal of Archaeology», CX (2006), n. 3, pp. 365-88.
- Konstan, David, *The Emotions of the Ancient Greeks*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 2006.
- Lloyd, Geoffrey E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Mitchell, Alexandre G., *Greek Vase Painting and the Origins of Visual Humour*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Moity, Muriel, Murielle Rudel e Alain-Xavier Wurst (a cura di), *Master Seafarers. The Phoenicians and the Greeks*, Periplus, London 2003.
- Morrison, John S. e Roderick T. Williams (a cura di), *Greek Oared Ships*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Patterson, Orlando, *Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, London - New York 1991.
- Rupke, Jorg (a cura di), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, New York 2013.
- Starr, Chester G., *Individual and Community. The Rise of the Polis, 800-500 B.C.*, Oxford University Press, New York 1986.
- Wallinga, Herman T., *Ships and Sea-Power before the Great Persian War*, Brill, Leiden - New York 1993.

I. I NAVIGATORI DI MICENE.

- Burns, Bryan E., *Mycenaean Greece, Mediterranean Commerce, and the Formation of Identity*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2010.
- Deger-Jalkotzy, Sigrid e Irene S. Lemos (a cura di), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- Desborough, V. R., R. V. Nicholls e Mervyn Popham, *A Euboean Centaur*, in «The Annual of the British School at Athens», LXV (1970), pp. 21-30.
- Duhoux, Yves e Anna Morpurgo Davies (a cura di), *A Companion to Linear*

- B. Mycenaean Greek Texts and Their World*, 2 voll., Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, Louvain-la-Neuve 2008-2011.
- Evely, Doniert (a cura di), *Lefkandi IV. The Bronze Age*, suppl. vol. XXXIX, British School at Athens, London 2006.
- Higgins, Reynold, *Minoan and Mycenaean Art*, Thames & Hudson, London 2005.
- Marinatos, Spyridon, *Excavations at Thera*, Greek Archaeological Service, Athens 1999².
- Mee, Christopher e Antony Spawforth, *Greece. An Archaeological Guide*, Oxford University Press, New York 2001.
- Morris, Sarah P., *A Tale of Two Cities. The Miniature Frescoes from Thera and the Origins of Greek Poetry*, in «American Journal of Archaeology», XCIII (1989), pp. 511-35.
- Nakassis, Dimitri, *Individuals and Society in Mycenaean Pylos*, Brill, Leiden 2013.
- Tartaron, Thomas, *Maritime Networks in the Mycenaean World*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2013.
- Ventris, Michael e John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

II. LA CREAZIONE DELLA GRECIA.

- Blegen, Carl W., *Troy and the Trojans*, Folio Society, London 2005.
- Burkert, Walter, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- Clay, Jenny S., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Cline, Eric e Jill Rubalcaba, *Digging for Troy. From Homer to Hisarlik*, Charlesbridge Publishing, Watertown (Mass.) 2011.
- Graziosi, Barbara e Johannes Haubold, *Homer. The Resonance of Epic*, Duckworth, London 2005.
- Hall, Edith, *The Return of Ulysses. A Cultural History of Homer's Odyssey*, Johns Hopkins University Press, London - Baltimore 2010.
- Hall, Jonathan M., *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, University of

- Chicago Press, Chicago - London 1999.
- Hooker, James T., *Reading the Past. Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*, British Museum Press, London 1996.
- Isager, Signe e Jens Erik Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, Routledge, London - New York 1992.
- Lane Fox, Robin, *Travelling Heroes. Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, Allen Lane, London 2009.
- Montanari, Franco, Antonios Rengakos e Christos Tsagalis (a cura di), *Brill's Companion to Hesiod*, Brill, Leiden 2009.
- Morgan, Catherine, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Morris, Ian, *Archaeology as Cultural History*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.) - Oxford 2000.
- Osborne, Robin, *Greece in the Making, 1200-479 B.C.*, Routledge, London 2009².
- Powell, Barry, *Classical Myth*, Pearson Longman, Boston 2012⁷.
- Rosenmeyer, Thomas G., *Hesiod and Historiography*, in «Hermes», LXXXV (1957), pp. 257-85.
- Schein, Seth, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's «Iliad»*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Segal, Charles P., *Singers, Heroes, and Gods in the «Odyssey»*, Cornell University Press, Ithaca - London 1994.
- Snodgrass, Anthony M., *Archaic Greece. The Age of Experiment*, University of California Press, Berkeley 1980.
- Spivey, Nigel, *The Ancient Olympics*, Oxford University Press, New York 2004.
- Wallace, Jennifer, *Digging the Dirt. The Archaeological Imagination*, Duckworth, London 2004.

III. RANE E DELFINI ATTORNO ALLO STAGNO.

- Andrewes, Antony, *The Greek Tyrants*, Harper & Row, London 1974.
- Aubet, Maria-Eugenia, *The Phoenicians and the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

- Braund, David (a cura di), *Scythians and Greeks*, University of Exeter Press, Exeter 2005.
- Budelmann, Felix (a cura di), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2009.
- Csapo, Eric, *The Dolphins of Dionysus*, in Id. e Margaret Miller (a cura di), *Poetry, Theory, Praxis. The Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece*, Oxbow Books, Oxford 2003, pp. 69-98.
- Dougherty, Carol, *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Graf, Fritz, *Apollo*, Routledge, London 2009.
- Hall, Edith, *Adventures with Iphigenia in Tauris. Euripides' Black Sea Tragedy*, Oxford University Press, New York 2013.
- Hartog, François, *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2002.
- Kurke, Leslie, *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Larson, Jennifer, *Ancient Greek Cults*, Routledge, New York 2007.
- Malkin, Irad, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, University of California Press, Berkeley 1998.
- Morris, Ian, *The Eighth-Century Revolution*, in Kurt A. Raaflaub e Hans van Wees (a cura di), *A Companion to Archaic Greece*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.) - Oxford 2009, pp. 64-80.
- Murray, Oswyn (a cura di), *Symptica. A Symposium on the Symposion*, Oxford University Press, New York 1990.
- *Early Greece*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993²; trad. it. *La Grecia delle origini*, il Mulino, Bologna 1996².
- Stanislawski, Dan, *Dionysus Westward. Early Religion and the Economic Geography of Wine*, in «Geographical Review», LXV (1975), pp. 427-44.
- Stebbins, Eunice Burr, *The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rome*, George Banta Publishing Company, Menasha (Wis.) 1929.
- Woodhead, Arthur G., *The Greeks in the West*, Praeger, London 1962.

- Curd, Patricia e Daniel W. Graham (a cura di), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2008.
- Freely, John, *The Flame of Miletus. The Birth of Science in Ancient Greece*, I. B. Tauris, London - New York 2012.
- Gould, John, *Herodotus*, Bristol Classical Press, London 2000.
- Guthrie, William K. C., *A History of Greek Philosophy*, I. *Earlier Presocratics and Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Hall, Edith, *Inventing the Barbarian*, Oxford University Press, New York 1989.
- Hankinson, R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greece*, Oxford University Press, New York 1998.
- Heath, Thomas L., *A History of Greek Mathematics*, vol. I, Dover Publications, New York 1981.
- *Greek Astronomy*, Dover Publications, New York 1991.
- Kahn, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960.
- King, Helen, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Routledge, London 1998.
- Long, Anthony A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Longrigg, James, *Greek Rational Medicine*, Routledge, London 1993.
- Seaford, Richard, *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2004.
- Thomas, Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- *Herodotus in Context. Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

V. LA SOCIETÀ APERTA DI ATENE.

- Beard, Mary, *The Parthenon*, Harvard University Press, London 2010; trad. it. *Il Partenone*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Boegehold, Alan L., *The Lawcourts at Athens*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1995.

- Bridges, Emma, Edith Hall e P. J. Rhodes (a cura di), *Cultural Responses to the Persian Wars*, Oxford University Press, New York 2007.
- Hall, Edith, *The Theatrical Cast of Athens*, Oxford University Press, New York 2006.
- Aeschylus' «*Persians*», Aris & Phillips, Warminster 1996.
 - *Greek Tragedy. Suffering Under the Sun*, Oxford University Press, New York 2010.
 - *Comedy and Athenian Festival Culture*, in Martin Revermann (a cura di), *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Hornblower, Simon, *Thucydides*, Oxford University Press, New York 2000.
- Jordan, Borimir, *The Athenian Navy in the Classical Period*, University of California Press, Berkeley - London 1972.
- Lissarrague, François, *Greek Vases. The Athenians and Their Images*, Riverside Book Company, New York 2001.
- Neils, Jenifer, *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton University Press, Princeton - Hanover (N. H.) 1992.
- Ober, Josiah, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Osborne, Robin, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Parker, Robert, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, New York 2005.
- Podlecki, Anthony J., *Perikles and His Circle*, Routledge, London 1998.
- Pradeau, Jean-François, *Plato and the City. A New Introduction to Plato's Political Thought*, University of Exeter Press, Exeter 2002.
- Pritchard, David M., *Sport, Democracy and War in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Robson, James, *Aristophanes. An Introduction*, Duckworth, London 2009.
- Rowe, Christopher, *Plato*, Duckworth, London 2003².
- Stone, I. F., *The Trial of Socrates*, Little, Brown & Company, Boston 1988.

VI. L'IMPERSCRUTABILE SPARTA.

Cartledge, Paul, *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300-362 BC*,

- Routledge, London 2002².
- *Thermopylae. The Battle That Changed the World*, Pan, London 2007.
- David, Ephraim, *Old Age in Sparta*, Hakkert, Amsterdam 1991.
- Ferrari, Gloria, *Alcman and the Cosmos of Sparta*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Hodkinson, Stephen, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Classical Press of Wales, London 2009².
- Kagan, Donald e Gregory Viggiano (a cura di), *Men of Bronze. Hoplite Warfare in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton 2013.
- Kennell, Nigel, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995.
- Parker, Robert, *Spartan Religion*, in Anton Powell (a cura di), *Classical Sparta*, University of Oklahoma Press, Norman 1989, pp. 142-72.
- Pettersson, Michael, *Cults of Apollo at Sparta*, Abm Komers, Stockholm 1992.
- Pomeroy, Sarah B., *Spartan Women*, Oxford University Press, New York 2002.
- Powell, Anton, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Routledge, London 2001².
- Powell, Anton e Stephen Hodkinson (a cura di), *Sparta. Beyond the Mirage*, Classical Press of Wales, Swansea 2002.
- Rawson, Elizabeth, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford University Press, New York 1969.
- Talbert, Richard J. A., *Plutarch on Sparta*, Penguin Classics, London 2005.

VII. GLI EMULI MACEDONI.

- Barnes, Jonathan, *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2000.
- Billows, Richard A., *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, University of California Press, Berkeley 1990.
- Campbell, Duncan B., *Ancient Siege Warfare. Persians, Greeks, Carthaginians and Romans, 546-146 BC*, Osprey Publishing, London 2005.
- Carney, Elizabeth, *Women and Monarchy in Macedonia*, University of

- Oklahoma Press, Norman 2000.
- *Olympias, Mother of Alexander the Great*, Routledge, New York 2006.
- Cartledge, Paul, *Alexander the Great. The Hunt for a New Past*, Macmillan, London 2004.
- Ginouvé, René (a cura di), *Macedonia. From Philip II to the Roman Conquest*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Hammond, Nicholas G. L., *Philip of Macedon*, Duckworth, London 1994.
- Heckel, Waldemar e Lawrence Tritle (a cura di), *Alexander the Great. A New History*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.
- Holt, Frank L., *Alexander the Great and Bactria. The Formation of a Greek Frontier in Central Asia*, Brill, Leiden 1993³.
- Janko, Richard, *The Derveni Papyrus. An Interim Text*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXXI (2002), pp. 1-62.
- Lane Fox, Robin. *Alexander the Great*, Penguin, London 2004.
- Mayor, Adrienne, *The Poison King. The Life and Legend of Mithridates, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton University Press, Princeton 2010; trad. it. *Il re Veleno*, Einaudi, Torino 2010.
- McGing, Brian C., *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Brill, Leiden 1986.
- Waterfield, Robin, *Dividing the Spoils. The War for Alexander the Great's Empire*, Oxford University Press, New York 2012.

VIII. RE DEIFICATI E BIBLIOTECHE.

- Blum, Rudolf, *Kallimachus. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, University of Wisconsin Press, Madison 1991.
- Canfora, Luciano, *La biblioteca scomparsa*, Sellerio, Palermo 2009.
- El-Abbadi, Mostafa, *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*, Unesco, Paris 1990.
- Ellis, Walter M., *Ptolemy of Egypt*, Routledge, London - New York 1994.
- Evans, James A. S., *Daily Life in the Hellenistic Age: from Alexander to Cleopatra*, University of Oklahoma Press, Norman 2012.
- Fraser, Peter M., *Ptolemaic Alexandria*, Clarendon Press, London 1972.
- Hansen, Esther, *The Attalids of Pergamum*, Cornell University Press, Ithaca 1971².

- Hutchinson, Gregory, *Hellenistic Poetry*, Oxford University Press, New York 1988.
- Irby-Massie, Georgia L. e Paul T. Keyser, *Greek Science of the Hellenistic Era. A Sourcebook*, Routledge, London - New York 2002.
- Ireland, Stanley, *Menander, the Bad-Tempered Man («Dyskolos»)*, Aris & Phillips, Warminster 1995.
- Jones, Alexander, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus*, 2 voll., American Philosophical Society, Philadelphia 1999.
- Lloyd, Geoffrey E. R., *Greek Science*, Folio Society, London 2012.
- Ma, John, *Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford University Press, New York 2013.
- Parsons, Peter J., *City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Lives in Roman Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 2007.
- Rice, Ellen E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford University Press, New York 1983.
- Toomer, Gerald J. (a cura di), *Ptolemy's Almagest*, Princeton University Press, Princeton 1998.

IX. MENTI GRECHE E POTERE ROMANO.

- Anderson, Graham, *Studies in Lucian's Comic Fiction*, Brill, Leiden 1996.
- Clarke, Katherine, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford University Press, New York 1999.
- Easterling, Pat E. e Edith Hall (a cura di), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Gigante, Marcello, *Il libro degli epigrammi di Filodemo*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Goldhill, Simon (a cura di), *Being Greek Under Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Hall, Edith, *The Ass with Double Vision. Politicising an Ancient Greek Novel*, in David Margolies e Maroula Joannou, *Heart of a Heartless World. Essays in Honour of Margot Heinemann*, Pluto Press, London 1995, pp. 47-59.
- *Playing Ball with Zeus. Reading Ancient Slavery Through Dreams*, in

- Richard Alston, Edith Hall e Laura Proffitt (a cura di), *Reading Ancient Slavery*, Bristol Classical Press, London 2010, pp. 204-32.
- Harrison, Tom e Bruce Gibson (a cura di), *Polybius and His World*, Oxford University Press, New York 2013.
- Holzberg, Niklas, *The Ancient Novel. An Introduction*, Routledge, London 1995.
- Israelowich, Ido, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Brill, Leiden - Boston 2012.
- Kuhrt, S. Amelie e Susan Sherwin-White (a cura di), *Hellenism in the East*, Duckworth, London 1987.
- Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, New York 2002.
- Mattern, Susan, *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*, Oxford University Press, New York 2013.
- Petsalis-Diomidis, Alexia, *Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford University Press, New York 2010.
- Pretzler, Maria, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, Bristol Classical Press, London 2007.
- Rajak, Tessa, *Josephus. The Historian and His Society*, Bristol Classical Press, London 2002².
- Whitmarsh, Tim, *Greek Literature and the Roman Empire*, Oxford University Press, New York 2001.

X. GRECI PAGANI E CRISTIANI.

- Benko, S., *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.*, in Hildegard Temporini *et al.* (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1980, pp. 1055-18.
- Browning, Robert, *The Emperor Julian*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Cameron, Averil e Stuart G. Hall (a cura di), *Eusebius' Life of Constantine*, Oxford University Press, New York 1999.
- Chadwick, Henry, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge University Press, London 1965.
- Cooper, Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late*

- Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.
- Cribiore, Raffaella, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Gleason, Maud, *Festive Satire. Julian's «Misopogon» and the New Year at Antioch*, in «Journal of Roman Studies», LXXVI (1986), pp. 106-19.
- Hall, Edith e Rosie Wyles (a cura di), *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford University Press, New York 2008.
- Hall, Stuart G., *Doctrine and Practice in the Early Church*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2006².
- Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians*, Penguin, Harmondsworth - London 1988².
- Lee, A. Doug, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, Routledge, London 2000.
- Lynch, Joseph H., *Early Christianity*, Oxford University Press, New York 2008.
- Walzer, Richard, *Galen on Jews and Christians*, Oxford University Press, London 1949.
- Webb, Ruth, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

Indice analitico

I numeri di pagina del presente indice analitico sono riferiti all'edizione cartacea dell'opera. Per trovare le corrispondenze in questo e-book utilizzare la funzione «cerca» del dispositivo e-reader. Non tutti i termini potrebbero essere ricercabili.

- Abdera, 104 fig, 112, 122, 123.
- Acarne, demo dell'Attica, 146, 153.
- Accademia, scuola, 23, 149, 159, 161, 202, 237.
- Accadi, popolazione, X.
- Achei (Greci), 8, 25, 57, 59, 81, 124.
- Achemenidi, dinastia di re di Persia, 121, 126, 197.
- Achille, 25, 32, 38, 49, 54-57, 60, 62, 63, 65, 120, 230.
- Ada, sorella di Mausolo, 194.
- Ade, dio, 22, 73, 217.
- Ade, regno dei morti, 114, 115, 198.
- Adone, 146, 229.
- Adriano, Publio Elio, imperatore di Roma (117-138 d.C.), 250, 272.
- Afrodite, 40, 72, 94, 95, 108, 109, 132, 199, 219, 230.
- Agamennone, 8, 32, 36, 46, 54, 55, 57, 82, 141, 170, 175.
- Agatarchide di Cnido, 236.
- Agatocle, figlio di Lisimaco, 208.
- Agatocleia, regina della Battriana, 209.
- Agesilao II, re di Sparta, 171, 172, 197.
- agón* (lotta), manifestazione sportiva, 24; *vedi anche* atletica, gare di.
- Agostino, Aurelio, vescovo di Ippona, santo, 15, 277.
- Akragas (Agrigento), 91, 97.
- Akrotiri, 30 fig, 36, 37.
- Albania, 193.
- Alceo, 94, 95.
- Alcibiade, 152, 156.
- Alcmane, 95, 174, 178, 185:
 - parthéneia* (lirica di –), 173.
- Alcmeonidi, famiglia aristocratica ateniese, 135.
- Alessandria, 216-19, 221-24, 227-33, 235, 237-39, 246, 256, 258, 260, 267, 268, 276:
 - Biblioteca, 24, 215, 218, 234, 236, 271;
 - Bruchion, residenza reale, 221;

Faro, 214 fig, 222, 223;
fondazione di –, 195;
Ptolemaia, feste in onore di Tolomeo I Sotere, 218, 237;
Serapeum (tempio di Serapide), 217, 221;
terremoto e tsunami (365 d.C.), 239.

Alessandro, figlio di Poliperconte, 199.

Alessandro I, re di Macedonia, *detto* Filelleno, 189.

Alessandro III, re di Macedonia, *detto* Magno, x, 3, 59, 188 fig, 189-202, 204-8, 211, 212, 215-17, 219, 220, 228, 236, 244, 256, 260, 272:
«Mosaico di →» (Casa del Fauno, Pompei), 205;
tomba di – (ad Alessandria), 217, 221, 223.

alfabeti:
fonetico, IX, 16, 28, 32, 45, 48, 81, 107, 209;
Lineare A, 35, 36;
Lineare B, 34, 36, 38, 39, 42, 45, 46, 51, 67.

Alfeo, 86.

Aliatte, re di Lidia, 116.

Alicarnasso, 110, 127, 194:
Mausoleo di –, 194.

Amasia, città, 252.

Amon-Ra, divinità egizia, 228.

Aminta III, re di Macedonia, 190, 202.

Ammiano Marcellino, 239.

Anacreonte, 95, 96.

Anassagora di Clazomene, 122, 123, 134.

Anassimandro di Mileto, 106-8, 114, 126, 127.

Anassimene di Mileto, 107.

Anatolia, 108, 121, 127, 201, 207, 210, 278.

Andromaca, 63.

anima, 26, 27, 162, 254, 267, 275-77.

Annibale Barca, 210, 243.

anóixis (apertura mentale), 20, 21, 158.

Antea, 44.

Antigono I, re di Macedonia, *detto* Monoftalmo, 206, 207, 215, 217.

Antiochia, 27, 206, 258, 260, 271, 278, 282-85.

Antioco IV, re seleucide di Siria, 267.

Antipatro, reggente del regno di Macedonia, 196, 205, 207, 215.

Apelle, 202.

Apis, divinità egizia, 217.

Apollo, 40, 50, 51, 60-62, 81, 82, 87, 91, 98, 100, 101, 103, 109, 110, 112, 121, 172, 174, 175, 178, 184, 220, 226, 249, 257, 284, 287:
– Delfinio, 100-3, 109, 146;
– Pizio, 82, 101;
Peana (inni in onore di –), 100-2.

Vedi anche: Atene; Delfi; delfini; Delo; feste, cerimonie, gare sportive; santuari; Sparta

Apollonio Rodio, 227, 228, 230, 232, 234:
Le Argonautiche, 228, 234; *vedi anche:* Giasone; Medea.

Apuleio, 261:

L'asino d'oro o Le metamorfosi, 261.

Arato di Soli, 232, 236:

Fenomeni, 236.

Arcadia, 172, 242.

Arcesilao IV, re di Cirene, 87, 88.

Archelao I, re di Macedonia, 192.

Archidamo II, re di Sparta, 152.

Archiloco, 10, 92, 93, 96.

Archimede da Siracusa, 235.

Ares, 86, 92, 141, 146.

areté (virtù), eccellenza, 3, 24, 25, 47, 54, 204, 215, 216, 234; *vedi anche* competitività.

Aretè, dea, 24.

Aretusa, ninfa, 86.

Arginuse, battaglia delle (406 a.C.), 157, 159.

Argivi (Greci), 57.

Argo, città, Argivi, 44, 57, 140, 141, 156, 171, 189, 193, 282.

Argo, nave, 228, 230.

Argolide, 45.

Argonauti, 80, 88, 228, 280; *vedi anche*: Apollonio Rodio; Giasone.

Arianna, 279.

Arione di Metimna, citaredo, 98.

Aristarca, sacerdotessa di Artemide, 101.

Aristarco di Samo, 235.

Aristide, Publio Elio, 247, 250:

Discorsi sacri, 248-50.

Aristobulo di Alessandria (II-I sec. a.C.), 267.

Aristobulo di Cassandrea (IV sec. a.C.), 197.

Aristofane, 114, 115, 133, 134, 140, 143, 157-60, 177, 185, 230:

I cavalieri, 143;

Le donne alle Tesmoforie, 158;

Le donne al parlamento, 159;

Lisistrata, 158, 177;

Le nuvole, 158;

Le rane, 114, 159;

Gli uccelli, 158.

Aristogitone, 135, 140.

Aristotele, XII, 3, 20, 23, 63, 88, 112, 162, 168, 178, 191, 202-5, 223, 235, 237:

Etica eudemia, 204;

Etica nicomachea, XII, 204;

Metafisica, 162, 203;

Organon, 203;

Politica, 168, 205.

Armenia, 210, 278.

Armodio, 135, 140.

Arriano di Nicomedia, 197, 253:

Discorsi (o Diatribe) di Epitteto, 253;

Encheirídion, o Manuale di Epitteto, 253, 254.

Artaserse IV, re achemenide di Persia (m. 336 a.C.), 193.

Artemidoro di Daldis, 268:

Interpretazione dei sogni, 268.

Artemide, 24, 39, 60, 86, 95, 101, 146, 172, 226, 231, 261, 268-70, 278, 279, 286:

- Efesia, 101, 269, 270;
- Orthia, 173, 175, 185;
- Tauride, 101.

Vedi anche: feste, cerimonie, gare sportive; santuari.

Artemisia, moglie di Mausolo, 194.

Asclepio, 110, 245, 248-50.

Asia Minore, x, 39, 45, 50, 56, 58, 66, 79, 86, 87, 90, 93, 95, 106, 109, 121, 127, 171, 193, 194, 202, 205-8, 210, 232, 245, 250, 253, 255, 268, 272, 278, 279.

Asmonei, dinastia di re di Giudea, 267.

Aspasia, amante di Pericle, 142.

astrazione, valori astratti, 113, 116, 119, 121, 129.

Athena, 32, 33, 39, 61, 65, 67, 91, 136, 141, 146, 148, 149, 193, 222, 226, 250, 277:

- Chalkioikos, 173;
- Parthenos, 148;
- Poliás, 136, 146, 147.

Atene, Ateniesi:

- Acropoli, 132, 136, 143, 146-48, 158;
- Areopago, 141, 142, 268;
- Assemblea del popolo (Boulé), 134, 141-143, 149, 159;
- Boedromia, feste in onore di Apollo, 146;
- Ceramico, necropoli del, 132, 153;
- cittadinanza, diritto di, 133, 142, 151, 157;
- Consiglio legislativo, 134, 135, 137;
- cosmopolitismo, 132, 134, 161;
- Costituzione democratica, 138, 160;
- democrazia, 4, 7, 21, 123, 131, 133-36, 139, 141-45, 154-63, 237;
- dikastéria* (tribunali popolari), 134, 141, 144;
- Dionisie, feste, 148, 149, 151, 152;
- Eleusinion, santuario di Demetra, 146;
- impero, 14, 133, 139, 142, 143, 154, 156, 171;
- meteci (stranieri), apertura verso i, 131, 133, 134, 142, 147, 150, 153;
- ōideĩon* (edificio pubblico di Atene per esibizioni canore), 149;
- ostracismo, 137;
- Panatenee, feste, 96, 146-48;
- Partenone, 130 fig, 148, 223;
- peste, 142, 154-56;
- Pireo, 137, 139, 153, 237;
- Tesmoforie, feste in onore di Demetra e Persefone, 146;
- thêtes*, cetto sociale dei, 139, 141, 144.

Atlantide, 16, 162.

atletica, gare di, atleti, 25, 55, 60-62, 75, 87, 96, 116, 117, 186, 189, 218, 220; *vedi anche agón*.

Attalidi, dinastia di re di Pergamo, 208, 216, 222, 234, 235, 258.

Attalo I, re di Pergamo (241-197 a.C.), 234.
Attalo II, re di Pergamo (159-138 a.C.), 222.
Attica, 132, 136, 146, 149, 152-54, 169, 172, 202:
tribú dell'– (*phylai*), 136.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore di Roma (27 a.C. - 14 d.C.), 252, 258.
autorità costituita, diffidenza verso la, 3, 8, 9, 47, 53, 74, 131, 216.
autosufficienza individuale, 53, 62, 63, 75, 216.
Averroè, 203.
Azio, battaglia di (31 a.C.), 258.

Ba'al, divinità fenicia, 13, 15, 198.
Babilonia, Babilonesi, x, xi, 4, 111, 118, 119, 121, 195, 206.
Balcani, 121, 126.
Basilio di Cesarea, santo, 282:
Discorso ai giovani, 282.
Baticle di Magnesia, 174, 175.
Batto I, re di Cirene, 83-85, 88, 224.
Battriana, regione dell'Asia Anteriore, 195, 196, 208-10.
Bellerofonte, 45.
bellezza, amore per la, 25, 47, 94, 96, 147, 176, 185, 277, 287.
Bennett, Emmett L., jr., 38.
Beozia, 57, 66, 67, 138, 149, 256.
Berenice I, regina d'Egitto, moglie di Tolomeo I Sotere, 217, 218, 221.
Berenice II, regina d'Egitto, moglie di Tolomeo III Evergete, 219.
Berlin, Isaiah, 128.
Berytus (Beirut), 13.
Bibbia, libri della:
Apocalisse, 222, 265;
Atti degli Apostoli, 268, 269, 271;
Atti di Andrea, apocrifi, 278;
Atti di Paolo e Tecla, apocrifi, 278;
Maccabei, I Libro dei, 267;
Nuovo Testamento, 268-70, 278;
Vecchio Testamento, 267, 275, 279.
Bisanzio, Bizantini, 31, 148, 222, 252.
bizantino, impero, 280, 287.
Bolo di Mende, 235.
Brasida, comandante spartano, 183.
Brian di Nazareth, film dei Monty Phyton (1979), 273.
Buddha, buddismo, 209.
Bulgaria, 193.
Buli, ambasciatore spartano, 8.
Biblo, 13, 42.

Cadice, 87.
Calcide, 49, 83.
Calipso, 26, 65, 277.
Callimaco di Cirene, 219, 224-29, 234, 286:

Aitia [Origini], 226, 227;
Ecale, 226, 227;
Epigrammi, 226;
Inni, 226;
Pinakes (Tavole), 224.

Callinico, oratore greco, 271.
Cambise II, re achemenide di Persia, 121.
Cananei, popolazione, 12, 15.
Candaule, re di Lidia, 90.
Cappadocia, 210, 281, 282.
Caria, regione dell'Anatolia, 50, 58, 194.
Cariddi, 65.
Caronte, 114.
Cartagine, Cartaginesi, 12, 15, 91, 242.
Cassandra, 175.
Cassandro, re di Macedonia, 205.
Catullo, Gaio Valerio, 226, 234.
Celso, 274-76, 287:
 Discorso vero, 274, 287.
Centimani (Ekatoncheires), 71, 72.
Cesare, Gaio Giulio, 59, 234, 239, 255, 256, 282.
Cesarione (Tolomeo XV), figlio di G. Giulio Cesare, 234.
Cetei, popolazione, 59.
Chadwick, John, 38.
Cheronea, battaglia di (338 a.C.), 189, 192.
Chersoneso Taurico (Crimea), 211.
Chimera, 45.
Chio, 39, 50, 60.
Cibele, 51.
Cicliadi, 35, 60, 83.
Ciclopi, 17, 63, 65, 71, 72, 79.
Cilicia, regione dell'Anatolia, 121, 195, 235.
Cilone, aristocratico ateniese, 90.
Cimone, generale ateniese, 140.
Cinisca, principessa spartana, 177.
cinismo, cinici, 7, 23, 168, 237, 262, 272, 277.
Cipro, 12, 48, 72, 132, 173, 206, 217, 221, 237, 279.
Cipselo, tiranno di Corinto, 89, 90.
Circe, 8, 65, 258, 277.
Cirene, 83-85, 87, 88, 217, 219, 226, 228, 238.
Ciro II, re di Persia, *detto* il Grande, 108, 121, 183, 197.
città-stato (*pólis*, *póleis*), 40, 53, 61, 62, 75, 89, 96, 108, 110, 122, 124, 132, 139, 152, 155, 165, 168, 176, 178, 181, 183, 190, 196, 204, 206, 211:
 – fenicie, 12.
Cizico, 109.
Clazomene, 50, 112, 122.
Clearco, generale spartano, 183.
Cleide, figlia di Saffo, 10, 94.

Cleocrito, democratico ateniese esiliato dai Trenta Tiranni, 145.
Cleomene I, re di Sparta (VI sec. a.C.), 135, 136.
Cleomene III, re di Sparta (III sec. a.C.), 185.
Cleone, generale ateniese, 156.
Cleopatra VII, regina d'Egitto, 216, 218, 234, 256, 258.
Clistene, legislatore ateniese, 135, 136, 138, 141, 144, 147.
Clistene, tiranno di Sicione, 135.
Clitarco, storico greco, 197.
Clitennestra, 141.
Cnido, 39, 110, 236.
Cnosso, 35, 36, 39, 40, 42, 46, 47, 100.
Colofone, 50, 116, 117.
Colombo, Cristoforo, 252.
coloni, colonie, colonizzazione, 4, 10, 26, 50, 60, 78 fig, 79-90, 93, 97-103, 106, 108-110, 112, 122, 125-27, 147, 148, 152, 158, 202, 208, 211, 217, 220, 244.
Commodo, Marco Aurelio, imperatore di Roma (176-192 d.C.), 246.
competitività, *vedi anche areté*, 3, 24, 103, 131, 191, 238, 246.
conoscenza, sete di; capacità di appropriazione della, x, XII, 3, 16, 17, 18, 56, 64, 75, 86, 107, 108, 111, 117, 120, 126, 161, 162, 201, 215, 239, 255.
Coo, 110, 230.
Copernico, Nicolò, 235, 236.
Corace, retore siciliano, 26.
corego, 147, 149, 150.
Corinto, Corinzi, 14, 19, 39, 45, 49, 62, 73, 81, 89, 90, 98, 99, 131, 151, 152, 232, 242, 243, 266.
Corsica, 91.
Corupedio, battaglia di (281 a.C.), 208.
Costantino I, Flavio Valerio, imperatore di Roma (306-337 d.C.), 266, 277, 280, 283.
Costantinopoli, 281, 283.
Costanzo II, Flavio Giulio, imperatore di Roma (337-361 d.C.), 280, 283.
Cratesipoli, moglie di Alessandro (figlio di Poliperconte), 199.
Cratete di Mallo, 235.
Cratilo, filosofo eracliteo, 161.
Creso, re di Lidia, 19, 27, 108.
Creta, Cretesi, 7, 31, 34-36, 48, 51, 57, 83, 99-101, 159, 201, 239, 282.
Crise, 51.
cristianesimo, cristiani, 4, 19, 27, 100, 262, 265-87.
Crizia, 157, 160, 161, 168.
Crono, 71-73, 146.
Crotone, 81, 118.
Curzio Rufo, Quinto, 197.

Damasco, 195, 198.
Danai (Greci), 57.
Dardanelli, 59.
Dardani, popolazione, 58.
Dario I, re achemenide di Persia (522-486 a.C.), 122, 137, 138, 211.
Dario III, re achemenide di Persia (335-330 a.C.), 193, 195, 205.
Decelea, demo dell'Attica, 137.

Delfi, 33, 61, 62, 73, 100, 118, 166, 169, 256, 257, 261:
giochi pitici, 61, 62, 82, 87;
santuario di Apollo, 82-84, 90, 100, 184, 211, 220, 266, 287.
delfino, iconografia, 37, 97-103.
Delo, 113, 148, 218, 226:
santuario e feste in onore di Apollo, 60, 61.
Demarato, re di Sparta, 169.
Demetra, 22, 23, 66, 67, 73, 85, 135, 146, 226, 251.
Demetrio I, re di Macedonia, *detto* Poliorcete, 206, 207, 209, 217, 221.
Demetrio Falereo, 223.
Democrito, 27, 104 fig, 122, 123, 162, 224.
Demostene, 192, 193, 227, 256.
Derveni, Papiro di, 198.
Deucalione, 38, 70.
Deuterosofistica, 245, 261.
diadochi, 189, 191, 197, 206-8, 215-17, 244.
Dienekes, oplita, 165.
Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore di Roma (284-305 d.C.), 266, 277.
Diodoro Siculo, 195, 197, 241, 243-45, 260:
Biblioteca storica, 241.
Diogene di Sinope, 7, 23, 237.
Dione di Prusa, *detto* Crisostomo, 212:
Orazioni, 212.
Dionigi di Alicarnasso, 22.
Dioniso, 39, 67, 93, 97-99, 102, 114, 115, 149, 150, 193, 211, 219, 220, 222, 239, 242, 279, 280:
Dioniso, Inno a, 98.
Vedi anche: delfini; feste, cerimonie, gare sportive; Pergamo; santuari.
Dipylon, necropoli ateniese, 28.
Domiziano, Tito Flavio, imperatore di Roma (81-96 d.C.), 253, 257.
Dori, etnia dell'antica Grecia, 50, 81, 82, 100, 109, 110, 125, 136.

Ebrei, popolazione, 6, 243, 267, 268, 274, 275:
diaspora, 260;
rivolta contro i Romani (66-73 d.C.), 259.
Ecateo di Mileto, 126-28:
Descrizione della Terra, 126.
Echelao, ultimo re di Pilo, 38.
Ecuba, 186.
Edipo, 19, 46, 69, 71.
edonismo (amore per il piacere, il divertimento), 3, 26-29, 46, 80, 92, 94, 96, 131, 216, 238, 255, 268, 274, 287.
Efestione, generale di Alessandro III, 195, 202.
Efeso, Efesini, 50, 101, 106, 113, 114, 116, 171, 172, 224, 265, 268-70, 279.
Efialte, politico ateniese, 141.
Ege, *vedi* Vergina.
Egeo, re di Atene, 7, 152.
Egina, isola, 62, 100, 234.
Egitto, Egizi, Egiziani, IX-XI, 29, 54, 62, 86, 111, 122, 126-28, 132, 195, 225, 236-238, 252, 274, 278,

280.

Egitto tolemaico (323-30 a.C.), 24, 67, 92, 206-8, 215-19, 227, 230, 232-34, 258, 267.

egualitarismo, 54, 64, 88, 162, 167, 183, 237, 284.

Elena di Troia, 44, 96, 52, 127, 174-76, 186.

Eleusi, 22, 135, 137:

– Misteri eleusini, 133, 146.

Eleutere, città, 149.

Elicona, monte, 10, 66, 227.

Eliodoro di Emesa, 261:

Etiopiche (o *Teagene e Cariclea*), 261.

Elleni, «ellenico», 54, 57, 61, 62, 125, 181, 211, 216, 242, 257, 267, 280, 286.

ellenismo, 24, 31, 67, 68, 102, 205, 216, 218, 221, 223-25, 227, 230, 232-34, 236-238, 259, 262, 266, 267, 271, 280, 281.

ellenistici, regni, 4, 24, 215, 216, 219, 222, 256.

eloquenza, 25, 26, 46, 131, 216, 238, 244, 262, 283.

Empedocle, 20, 119, 125.

Eoli, etnia dell'antica Grecia, 50, 70.

Eolo, 63, 70.

Epafrdito, liberto, 259.

epicureismo, epicurei, 123, 162, 255, 257, 268, 274.

Epicuro, 237, 255:

Sulla natura, 255.

Epidauro, città, 110.

Epitteto, 243, 253-55, 259, 271, 272.

Epopoea di Gilgamesh, x.

Er, mito di, 11, 276.

Era, 39, 91, 231.

Eracle (Ercole), 13, 33, 72, 80-82, 97, 146, 166, 167, 169, 170, 175, 184, 196, 198, 211, 223, 242.

Eracle, Colonne d', 13, 16, 87, 162, 252.

Eraclea, città della Tracia, 80.

Eraclito di Efeso, 20, 106, 113, 114, 116.

Eratostene di Cirene, 234, 236:

Catasterismi, 236.

Ercolano, Villa dei Papiri, 255.

Eretria, città, 4, 5, 48, 49, 122.

Erinni, 20, 72, 140, 141.

Eris, 24.

Ermes, 26, 112, 156, 198, 268:

Ermes, Inno a, 112.

Eroda, 227:

Mimiambi, 227.

Erodoto, 12, 13, 50, 54, 69, 84-86, 88, 98, 107, 121, 125-29, 134, 136, 155, 165, 166, 168-70, 176, 181, 232:

Storie, 121, 127, 128, 134.

Eschilo, 7, 124, 134-41, 147, 149, 151, 182, 268:

Orestea, 140, 141, 149:

Agamennone, 149,

Le Coefore, 141, 149,
Le Eumenidi, 141, 149, 268,
Proteo, 149;
I persiani, 134, 138-40, 147;
Prometeo incatenato, 124;
Le supplici, 140.
Eschine, 199.
Esiodo, XIII, 10, 24, 25, 28, 31, 49, 51, 54-56, 66, 67, 69-75, 96, 109, 117, 121, 185, 193, 227:
 Catalogo delle donne (Esiodo), 70;
 Le opere e i giorni, 24, 49, 54, 66, 69;
 Teogonia, 10, 54, 55, 70, 73, 74.
Estia, 73.
Eta, monte, 167.
Etna, vulcano, 119.
Etruschi, 91, 98.
Ettore, 38, 55, 57, 63.
Eubea, 4, 29, 47-50, 80, 83, 153, 205.
Euclide, 224:
 Elementi, 224.
eudaimonía (felicità), 27, 204.
Eufemo, avo di Batto I, 88.
Euforione, figlio di Eschilo, 151.
Eumene I, re di Pergamo (263/262 - 241 a.C.), 208.
Eumene II, re di Pergamo (197-159 a.C.), 222.
Eumenidi, *vedi* Erinni.
Euridice, moglie di Tolomeo I Sotere, 217.
Euridice I, regina di Macedonia, madre di Filippo II, 190, 199.
Eurileonte, tiranno di Selinunte, 91.
Euriloco, 8.
Euripide, 40, 46, 59, 97, 99, 113, 133, 151, 186, 187, 201, 204, 219:
 Alceste, 97;
 Le Baccanti, 40, 46, 219;
 Elettra, 99;
 Medea, 151, 152;
 Le troiane, 186.
Eurota, fiume, 44, 172, 173, 175.
Eutidemo di Magnesia, re della Battriana, 208.
Evans, Arthur John, 35.
Exekias, vasaio, 98.

Falanto, fondatore di Taras, 98.
Falaride, tiranno di Agrigento, 91.
Fanagoria, 109.
Farnabazo, satrapo persiano, 171.
Feaci, 7, 16, 60, 64, 65.
Fedra, 279.
femminile, condizione, 9, 24, 37, 39, 40, 42, 64-67, 74, 95, 136, 146, 158, 159, 168, 176-78, 185, 193, 199, 229-31, 278.

Fenicia, Fenici, IX, XI, 12-17, 55, 81, 99, 108, 121, 195, 255.
feste, cerimonie, gare sportive:
 Brauron, in onore di Artemide, a, 146;
 Carnee, in onore di Apollo, 184;
 nemei, giochi, 61, 62;
 panellenici, giochi, 25, 49, 189.
 Vedi anche: Alessandria; Atene; Delfi; Delo; Olimpia; Sparta.
Festo, sito minoico, 35.
Feuchtwanger, Lion, 260:
 La trilogia di Giuseppe, 260.
Fidia, 133, 148, 250, 251.
Fileta di Coo, 218, 228.
Filetero, primo re attalide di Pergamo, 208.
Filippo II, re di Macedonia, 22, 189-93, 197, 199-202, 206, 217, 256:
 Filippeion, monumento in onore di –, a Olimpia, 190;
 sepolcro, a Vergina, 197, 200.
Filodemo di Gadara, 255.
Filone di Bisanzio, 67, 235:
 Pneumatica, 67.
Filopemene, stratego, 242.
filosofia, nascita della, IX, 11, 20, 75, 103, 105, 107-9, 112-14, 117, 120.
Filosseno di Eretria, pittore, 205.
Focea, città, 50, 87, 101.
Focide, regione della Grecia, 50.
Frege, Gottlob, 203.
Frigia, Frigi, 58, 114, 194, 219, 253:
 – Ellespontina, 171, 194.

Galeno, 240 fig, 245-47, 250, 272:
 Therapeutiké methodos (Methodus medendi), 247.
Gaugamela, battaglia di (331 a.C.), 195.
Gaza, 195.
Gea, 70-73, 146.
Gerusalemme, 13, 245, 259, 260, 265, 267, 268, 271.
Gesú Cristo, 267, 268, 270, 271, 273, 274, 280.
Giacinto, 174, 175, 178.
Giano, 115.
Giasone, 33, 151, 228, 280:
 Giasone e gli Argonauti, film di Don Chaffey (1963), 228.
Gige, re di Lidia, 90, 93, 116, 127.
Gilippo, generale spartano, 21, 183.
Giovanni Battista, santo, 272, 274.
Giovanni Crisostomo, santo, 282:
 Contro i giochi del circo e il teatro, 282.
Giovanni Evangelista, santo, 265, 280.
Giudea, 259.
Giuliano, Flavio Claudio, imperatore di Roma (361-363 d.C.), detto l'Apostata, 265, 280, 282-85, 287:
 Misopóqōn (Il nemico della barba), 284, 285.

Giuseppe, Flavio, 245, 259, 260:
 Antichità giudaiche, 259;
 Autobiografia, 259.

Giustino, Marco Giuniano, 197.

Giustiniano, Flavio Pietro Sabbazio, imperatore d'Oriente (527-565 d.C.), 286, 287.

Glauco, divinità marina, 5.

Glauco, personaggio dell'Iliade, 38, 51.

Glaukias, 269.

gnostici, 276.

Gordio, Nodo di, 188 fig, 194.

Gorgia di Leontini, 26, 134, 161.

Gournia, sito minoico, 36.

Granico (Biga Çayı), fiume, 73:
 battaglia del – (334 a.C.), 193.

Gregorio di Nazianzo, santo, 281.

Gualtiero (Gautier) de Châtillon, 260:
 Alessandreide, 260.

Hall, Edith H., 36.

Hatti, popolazione, IX.

Hawes, Harriet Boyd, 36.

Helios, 13, 152, 207:
 statua di – (Rodì), 207.

Hindu-Kush, 209.

Hiram di Tiro, architetto fenicio, 13.

Hisarlık (in Turchia), 59.

Hydne, figlia di Skyllis, 6.

Hypanis, fiume (Bug), 102.

identità, senso di, 4-6, 29, 51, 54, 56, 61, 62, 66, 68-70, 75, 81, 89, 100, 109, 110, 137.

Ifigenia, 101, 141, 278.

Iklaina, città, 34, 35.

Ilizia, 40.

Imera (Termini Imerese), 91.

India, XII, 109, 121, 207, 209, 210, 212, 220, 236, 252, 280.

indipendenza economica e politica, valore dell', 5, 9, 10, 51, 54-56, 62, 63, 75, 79, 92, 108, 167, 171, 186, 208, 242, 258.

individualismo, 3, 10, 80.

Indo, Valle dell', 206.

Ino, 99.

Ionia, Ioni, 4, 50, 58, 60, 61, 81, 100, 101, 105-7, 109, 110, 112, 118, 120, 122, 124, 125, 127, 137, 174, 202.

Ipazia, 271.

Ipparco, tiranno di Atene, 135.

Ippia, tiranno di Atene, 135, 138.

Ippocrate, 10, 107, 110-12, 245:
 Corpus Hippocraticum, 10, 110:
 Sull'aria, le acque e i luoghi (De aere, aquis et locis), 10,

Sulle lesioni alla testa, 112,
Sulle malattie delle donne, 110.
Ippodamo di Mileto, 207.
Ipponatte, 96.
Ipsicle, 235.
Ipsos, battaglia di (301 a.C.), 206, 207.
Isagora, 135.
Iside, 225, 230.
Isocrate, 171, 244, 245.
Issos, battaglia di (333 a.C.), 195.
Istria, 109.
Itaca, 7, 17, 32, 37, 54, 57, 59, 64-66, 277.
Italia, XI, 4, 98, 107, 117-20, 133, 230, 241-243, 248, 252, 278:
 colonie greche in –, 27, 81, 83, 91, 101, 106.
Ittiti, IX, XI, 59.

Kalanos, filosofo indiano, 272, 273.
Keramopoulos, Antonios Demetriou, 46.
Kerkyra (Corfù), 9.
Kober, Alice, 38.
koiné diálektos (lingua comune), 244.
Kolaios di Samo, viaggiatore, 86, 87.

Laconia, o Lacedemone, Lacedemoni, 44, 166, 170, 172, 174, 180, 187.
Latona, 60, 61.
Lefkadia, tomba macedone di, 198.
Lefkandi, necropoli di, 48, 49.
leggi (*nómoi*), concezione delle, 54, 124, 154, 168, 169, 184, 186.
Leghe:
 achea (280-270 a.C.), 206, 242, 243;
 ionica o di Panionio (VII sec. a.C.), 50, 108, 110, 112, 116, 122;
 degli Isolani (III sec. a.C.), 218;
 delio-attica (477 a.C.), 202;
 del Peloponneso (VI sec. a.C.), 152;
 di Corinto, o Panellenica (337 a.C.), 192, 193, 196, 207.
Leone di Salamina, 160.
Leonida, re di Sparta, 4, 165-67, 173, 178, 182-84.
Lesbo, 38, 94, 98, 202.
Lestrigoni, 65.
Libanio di Antiochia, 282-85:
 In difesa dei danzatori, 282;
 In difesa dei templi, 285.
libertà (*eleuthería*), ideale di, 9, 56, 139, 145, 153, 158, 186, 242, 253.
Libia, Libici, XI, 81, 83, 85-87, 126, 217, 219, 227, 252.
Liceo, scuola, 202, 223, 237.
Licia, regione dell'Asia Minore, 45, 50, 51, 58, 121.
Licurgo, legislatore spartano, 167, 169, 176, 177, 184.

Lidia, Lidi, IX, 19, 54, 58, 90, 94, 108, 114-116, 121, 132, 171, 219, 250, 268.
lingua greca, peculiarità, XIII, 18, 25, 36, 55, 75, 92, 113, 132, 140, 186, 187, 243, 260, 262; *vedi anche* eloquenza.
lirica, poesia, 10, 91, 92-99, 103, 174, 185.
Lisia, oratore attico, 134.
Lisimaco, diadoco di Tracia, 207, 208.
Lisippo, 202.
Locri Epizefiri, 230, 231.
Longino, Cassio, 271:
 Del Sublime, 271.
Longo Sofista, 229:
 Gli amori pastorali di Dafni e Cloe, 229.
Luciano di Samosata, 245, 262, 272-74:
 La morte di Peregrino, 262, 272;
 Storia vera, 262.
Lucullo, Lucio Licinio, 210.
Luvi, popolazione, IX, 51.

Maccabei, famiglia, 267.
macedone, impero, XIII, 189, 201, 205, 206, 208, 212, 215, 216.
Macedonia, Macedoni, 4, 24, 153, 171, 189-97, 199-202, 205-8, 212, 215-17, 219, 221, 228, 229, 238, 241, 244, 282.
Magna Grecia, 6, 81, 92, 103; *vedi anche* Italia, colonie greche in.
Manetone, scrittore egiziano, 225.
Mantineia, battaglia di (418 a.C.), 156.
Maratona, battaglia di (490 a.C.), 122, 137, 139, 184.
Marco Aurelio Antonino, imperatore di Roma (161-180 d.C.), 10, 246, 248, 253, 272:
 Pensieri, 10, 253.
Marco Evangelista, santo, 270.
Mardonio, generale persiano, 181.
marina militare greca, 14, 47, 201.
Marinatos, Spyridon, 36.
Marx, Karl, 115:
 Il Capitale, 115.
Masada, suicidio collettivo degli Ebrei di (73 o 74 d.C.), 243.
Massalia (Marsiglia), 78 fig, 86, 87, 101.
Matar, divinità frigia, 51.
Mathura, 209.
Maurya, impero, 209.
Mausolo, satrapo della Caria, 194.
Mecone, città, 73, 74.
Medea, 19, 151, 152:
 Medea, film di Pier Paolo Pasolini (1969), 228.
Megara, 80, 90, 99, 153.
Melqart, divinità fenicia, 13, 14, 99, 198.
Menandro, commediografo ateniese, 237, 238:
 Il misantropo, 238.

Menandro I, re di Battriana, 209.
Menelao, 32, 44, 127, 166, 170, 174, 175, 186, 187.
Menfi, 217.
Menippo di Gadara, 262.
Merneptah, faraone, 5.
Mesopotamia, x, 68.
Messenia, Messeni, 170, 178, 180.
metafore, 6, 7, 11, 18, 97, 277.
Metaponto, 81, 82.
Metone di Pieria, assedio di (354 a.C.), 192.
Micale, monte (Samsun Dağı), 50.
Micene, Micenei, 4, 31-36, 38-42, 45-47, 51, 57, 211, 251:
 Leoni, Porta dei, 45;
 wanax (re), 40, 41.
Mida, re di Frigia, 114, 115.
Miletidi, famiglia di sovrani di Siracusa, 91.
Mileto, Milesi, 39, 50, 81, 101, 102, 105, 106, 108, 109, 111, 114, 119, 122, 137, 194.
Miliṅḍapañha, 209.
Mimnermo di Colofone, 127.
Minoici, popolazione, 35, 36.
Minosse, 7, 35.
Misia, città, 93.
Misia, regione dell'Asia Minore, 58.
Mitridate VI, re del Ponto, *detto* Eupatore, 210-12, 252:
 Guerre mitridatiche, 210, 211.
Molpoi, cantori sacri, 101, 102.
Momigliano, Arnaldo, 128.
monetazione, conio:
 introduzione della, 9, 88, 114-16, 121;
 uso della –, nella costruzione dell'impero macedone, 195, 198, 200, 209, 211, 221.
monoteismo, 4, 281, 283.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 210.
Murena, Lucio Licinio, legato di Silla, 210.
musica, 27, 95, 97, 101, 109, 119.
musicali, concorsi, musicisti, 25, 62, 75, 87, 95, 98, 103, 147, 259.

Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 252.
Naucrati, 62:
 Hellenion, santuario, 62.
Nausicaa, 65.
navigazione, passione per la, xi, 3, 4, 7, 11, 12, 17, 31, 32, 39, 46, 55, 63, 64, 75, 80, 100, 108, 110, 186, 265:
 trireme, 11, 14, 132, 157.
Nasso, 80, 139.
Nearco, ammiraglio macedone, 197, 201.
neoassiro, impero, 121.
neoplatonismo, neoplatonici, 276, 277, 281.
Nerone Claudio Cesare Druso Germanico, imperatore di Roma (54-68 d.C.), 259.

Nestore, 7, 29, 32-34, 38-40, 43, 48, 49, 135:
 «coppa di →», 28, 29.
Nicea, Concilio di (325 d.C.), 266.
Nicopoli d'Epiro, 253.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 155.
Nilo, fiume, 12, 62, 72, 92, 127, 129, 235, 252, 266.
Nonno di Panopoli, 280:
 Dionisiache, 279, 280.
Nosside di Locri Epizefiri, 230, 231.
noûs (ragione, mente), 122, 199, 276.
Nubiani, popolazione, x.

Olbia Pontica, 102, 103, 109.
Olimpia, città, 24, 53, 61, 62, 87, 177, 190, 273:
 olimpici, giochi (Olimpiadi), 24, 55, 61, 62, 87, 90, 116, 151, 177, 189, 273;
 santuario di Zeus, 53, 61;
 statua di Zeus, 243, 251.
Olimpia, madre di Alessandro III, 190, 196, 199, 200, 205, 206.
Olimpo, monte, 11, 22, 72, 73, 99, 117, 121, 146, 193, 221.
olio d'oliva, produzione e consumo, 44, 68, 174, 221.
Omero, XIII, 5, 11, 16, 22, 28, 31, 33, 38, 44-46, 49, 51, 54-56, 58, 60, 86, 91, 117, 121, 127, 128, 185, 204, 232-35, 277, 278:
 Iliade, 5, 7, 8, 29, 32, 33, 39, 44, 45, 48-51, 54-60, 62, 63, 65, 75, 80, 109, 111, 127, 166, 175;
 Inni, 22, 60, 61;
 Odissea, XI, 8, 16-18, 26, 32, 33, 39, 43, 46, 49, 54, 59, 63-65, 75, 79, 82, 99, 111, 258, 277-79.
omoerotismo in letteratura, 95, 96, 174.
opliti, 87, 88, 152, 153, 156, 165, 167, 180-183, 200, 220.
Orazio Flacco, Quinto, 234, 244.
Oreste, 38, 101, 141, 268, 278.
orfici, misteri, 7, 198, 199.
Origene, 274, 275, 287.
Oronte, fiume, 80, 195, 282.
Ortagora, primo tiranno di Sicione, 90.
Ortigia, isola, 90.
Osiride, divinità egizia, 225.
Ossirinco, papiri di, 92, 236.
Ovidio Nasone, Publio, 226, 234.
Owen, Richard, 204.

Paestum (Posidonia), 91:
 Tomba del tuffatore, 2 fig, 6, 95, 97.
Palestina, 267, 273, 278.
Pallada d'Alessandria, poeta, 286.
Pandora, 69, 74, 75.
Panellenio, assemblea, 250.
Panticapeo (Kerč), 109, 212.
Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia, 271.
Paolo di Tarso, apostolo, santo, 10, 264 fig, 266-70, 272, 278, 279:

Epistole, 10:
Prima lettera ai Tessalonicesi, 266, 267.
Paolo, Lucio Emilio (cons. 182 a.C.), 241, 242.
Pafo, isola, 279.
paganesimo, pagani, 4, 9, 27, 28, 32, 39, 41, 53, 55, 73, 89, 108, 125, 168, 182, 205, 222, 238, 249, 265, 267-71, 273-87:
 sacrifici agli dèi, 13, 27, 32, 33, 39, 40, 49, 54, 65, 69, 73-75, 145, 147-50, 178, 184, 196, 218, 222, 267, 269, 274, 285.
Paride, 56, 57.
Parmenide di Elea, 119, 120:
 Sulla natura, 119.
Parmenione, generale di Filippo II, 193, 195.
Paro, isola, 92.
Pasargade, XII, 195:
 sepolcro di Ciro il Grande, 197.
Patmos, isola, 265, 269.
Patna, città in India, 209.
Patroclo, 57, 62, 65.
Pausania, re di Sparta, 186.
Pausania, scrittore, *detto* il Periegeta, 44, 175, 250, 251:
 Guida della Grecia, 250.
Pella, 192, 198, 199, 212, 221, 229, 230.
Peloponneso, Guerra del, 134, 145, 151, 152, 157, 160, 168, 171, 183.
Penelope, 7, 24, 63-65.
Perdicca, generale di Alessandro Magno, 193, 196, 205, 206.
Peregrino Proteo, 272, 273.
Pergamo, 207, 208, 215, 216, 222, 223, 234, 235, 245, 246, 258:
 santuario di Dioniso, 222.
Periandro, tiranno di Corinto, 98.
Pericle, 4, 125, 131, 133, 138, 142, 147-49, 153, 154, 156, 157, 172, 256.
Il Periplo di Annone, 15.
Persefone, 22, 146, 230.
Perseo, eroe, 211.
Perseo, re di Macedonia, 207, 241, 260.
Persepoli, XII, 122, 195, 273.
Persia, Persiani, X, XII, 9, 19, 50, 108, 113, 121, 122, 126, 129, 134, 137-39, 148, 164 fig, 165, 166, 171, 193-97, 211, 220, 245, 284.
persiano, impero, IX, 106, 121, 122, 126-28, 132, 138, 171, 191, 195-97, 201:
 Guerre persiane, 6, 44, 122, 125, 128, 134, 138-40, 170, 173.
Phasis (Rioni), fiume, 72, 80.
Philogelos, 22.
Pidna, battaglia di (168 a.C.), 241.
Pilo, 32-34, 38-44, 46, 47, 49, 57, 100.
Pindaro, 25, 80, 87, 88, 99, 134, 286:
 Odi pitiche, 25:
 Ode pitica IX, 87.
Pirgotele, incisore di pietre preziose, 202.

Pirra, 70.
Pirro, re dell'Epiro, 206, 207.
Pisistrato, tiranno di Atene, 135, 138.
Pisone Cesonino, Lucio Calpurnio, 255.
Pitagora, tiranno di Selinunte, 91.
Pitagora di Samo, XI, 19, 107, 118, 119, 267.
pitagorismo, pitagorici, 7, 185, 277.
Pitecussa (Ischia), 28.
Platea, battaglia di (479 a.C.), 122, 138, 139, 152, 164 fig, 170, 171.
Platone, 4, 5, 10, 11, 16, 21, 23, 24, 80, 98, 110, 123, 124, 133, 134, 151, 157-163, 168, 185, 202, 203, 209, 237, 267, 272, 276, 277:
 Crizia, 162;
 Ione, 161;
 Fedone, 80, 161;
 Fedro, 110, 162;
 Protagora, 123;
 La Repubblica, 11, 21, 161, 163, 272, 276;
 Simposio, 151, 158;
 Teeteto, 123, 161;
 Timeo, 162.
Plauto, 16, 238:
 I due menecmi, 238;
 Poenulus, 16.
Pleuron, 39.
Plinio Secondo, Gaio, *detto* il Vecchio, 211.
Plotino, 276, 277:
 Enneadi, 276.
Plutarco di Cheronea, 4, 166, 167, 171, 176-180, 185, 197, 209, 212, 238, 243, 256-58:
 Gli animali usano la ragione, 258;
 Apophthegmata Laconica, 166, 176;
 Come contenere l'ira, 257;
 Comparazione tra Aristofane e Menandro, 238;
 Della lode di sé senza offesa, 258;
 Precetti politici, 209;
 Sulla loquacità, 257;
 Vite parallele, 167, 256.
Polibio di Megalopoli, 177, 231, 232, 242-45, 256, 260:
 Storie, 231.
Policrate, tiranno di Samo, 96, 118.
Polideuce, *vedi* Polluce.
Polieido di Tessaglia, 201.
Polifemo, 17, 52 fig.
poligamia, 190.
Polignoto, pittore, 33.
Poliperconte, generale macedone, 199.
pólis, *póleis*, *vedi* città-stato.
Polluce, 94, 174.

Pompei, *vedi anche* Alessandro III, re di Macedonia, 255.
Pompeo Magno, Gneo, 210, 212, 258.
Ponto, regno del, 210-12.
Porfirio, 276, 277:
 L'antro delle ninfe, 277;
 Contro i cristiani, 277.
Poseidone, 5, 7, 12, 16, 18, 32, 39, 49, 50, 65, 73, 91, 98, 99, 103, 137, 162, 222, 228; *vedi anche* santuari.
Posidippo di Pella, 221, 228-30:
 Lithiká, 229.
Postumio Albino, Aulo, 244.
Potidea, 152, 153.
Preto, re di Tirinto, 45.
Priamo, 22, 57, 63, 193.
Priene, città, 50.
probabilità, concetto di, in medicina, 111, 112, 127.
Procopio di Gaza, 279.
Prometeo, 73, 74.
Properzio, Sesto, 226, 234.
Protagora di Abdera, 104 fig, 121-25, 134, 161, 162.
Pseudo Senofonte, 132, 145.
Puniche, Guerre, 242.
Punici, 15.
Punjab, regione dell'India, 195, 209.
Pyrgi, città, 15.

Quintiliano, Marco Fabio, 238.

Ramses II, faraone, 222.
Radamante, 198, 229.
Rhea, 146.
Rhēgion (Reggio Calabria), 83.
Rinascimento, riscoperta della Grecia classica nel, IX, 12, 31, 167, 204, 237, 238, 244, 252, 256, 262, 276.
Rodi, 28, 29, 57, 110, 217, 223, 230:
 colosso, 207.
romana, conquista (della Grecia), 215, 241, 242, 244.
romano, impero, 4, 25, 243, 245, 247, 250-253, 255, 256, 259, 260, 262, 266, 270, 271, 276, 280, 281, 284-86.
Romanzo di Alessandro, 197.
Rossane, 196, 205.
Russell, Bertrand, 203.

Sabazio, divinità frigia, 194.
Saffo, 10, 94, 95, 231.
Salamina, battaglia di (480 a.C.), 122, 138, 139.
Salomone, re d'Israele, 13.
Salonico, 198; *vedi anche* Tessalonica.

Samaria, 195.
Samo, 50, 86, 118, 148, 235.
Samosata, 262.
Santorini, *vedi* Thera.
santuari, 13, 61, 62, 75, 102, 145, 146, 150, 197, 221, 285, 286:
 Amicle, santuario di Apollo, 174, 178, 185;
 Artemide Orthia, tempio di, 173, 185;
 Dafne, oracolo di Apollo, 284;
 Dodona, santuario di Zeus, 61;
 Isthmia, santuario di Poseidone, 49;
 Nemea, santuario di Zeus, 61;
 Panionio, santuario di Poseidone sul monte Micala, 50;
 Tenaro, santuario di Poseidone, 98.
 Tolemaion, 217;
 Vedi anche: Atene; Delfi; Delo; Olimpia; Pergamo.
Sardegna, 12, 91.
Sardi, 194, 260.
Sarpedonte, 50.
satiri, 98, 220, 230.
Scarlatti, Alessandro, 210.
scetticismo, scettici, 117, 127, 237.
schiavitù, schiavi, XII, 9, 21, 39-41, 44, 46, 47, 64, 66, 67, 122, 133, 143, 157, 159, 168, 180, 193, 205, 230, 243, 254, 267, 283.
Schliemann, Heinrich, 45, 46, 251.
scientifico, metodo, 111, 127, 204, 237, 247.
scienza, nascita della, 3, 4, 11, 75, 103, 106, 108-10, 120, 121.
Scilla, 65, 99.
Scipione Emiliano, Publio Cornelio, 242.
Scizia, Sciti, 81, 102, 108, 126, 128, 143, 211.
«secoli bui» (della Grecia), 47-50, 58, 80, 88.
Seleucia di Pieria, 206, 279.
Seleucidi, dinastia macedone di re di Siria, 208, 216, 258, 267.
Seleuco I, re di Siria, *detto* Nicatore, 206-208, 215, 282.
Selinunte, 91.
Seneca, Lucio Anneo, 107.
Senofane di Colofone, 107, 116-19, 127.
Senofonte, 14, 133, 134, 145, 157, 160, 161, 167, 168, 170, 171, 178, 179, 181, 183:
 Agesilao, 168;
 Anabasi, 168;
 Costituzione degli Spartani, 168, 179;
 Elleniche, 160.
Serapide (Osarapis), divinità egizia, 217, 225.
Serbia, 193.
Serse I, re di Persia, 59, 122, 129, 138, 140, 165, 166, 169, 202, 211.
sesso, concezione del, sessualità, 21, 28, 29, 65, 72, 75, 92, 96, 151, 178, 226, 272, 279, 282.
Settanta, Bibbia dei, 267.
Settimio Severo, imperatore di Roma (193-211 d.C.), 246.

Sfacteria, battaglia di (425 a.C.), 156.
Shakespeare, William, 238, 256:
 Commedia degli equivoci, 238.
Sibari, 27, 81, 82.
Sicilia, 81, 85, 86, 90, 91, 101, 119, 125, 132, 134, 156, 158, 161, 201, 238.
Sicione, città, 90, 199.
Sidone, 13, 14.
Silla, Lucio Cornelio, 210, 211.
Simonide di Ceo, 96, 233.
simposio, 97, 98, 238.
Sinope, città, 102, 212.
Siracusa, Siracusani, 21, 86, 90, 91, 156, 183, 230.
Sirene, 18, 65, 282.
Siria, Siriani, x, xii, 15, 42, 80, 81, 195, 206, 216, 245, 258, 259, 261, 262, 266, 278.
Skylis, leggendario tuffatore, 6.
Smirne (İzmir), 24, 248-50.
Socrate, 11, 14, 21, 23, 24, 80, 113, 120, 123, 124, 133, 134, 152, 156-63, 167, 187, 209, 273.
sofisti, 24, 124, 245, 247, 274, 283, 285.
Sofocle, 133, 151:
 Edipo re, 151.
Sogdiana, regione dell'Asia centrale, 195.
Solone, 27, 131.
Sparta, Spartani:
 agōgē (educazione), sistema pedagogico spartano, 169;
 Assemblea dei cittadini, 170, 179, 184;
 conservatorismo, 172;
 Costituzione, 160;
 diarchia, 169, 170;
 egemonia, 4, 167, 170, 171, 180;
 éphoroi (sorveglianti), funzionari, 169, 170, 180, 184;
 falange, 171, 180, 182, 184;
 gerousía, 170;
 Giacinzie, feste in onore di Apollo, 174, 178;
 Gimnopedie, feste in onore di Apollo, 174;
 iloti, 168, 171, 180, 185;
 militarismo, 178, 179, 184, 186;
 mito dell'invincibilità, 165, 167-69;
 omosessualità, 178;
 perieci, 180;
 spartiati, 169, 174, 176-80, 185;
 terremoto (464 a.C.), 171;
 300, film di Zack Snyder (2007), 167.
Spartaco, 243, 256.
Spertia, ambasciatore spartano, 8.
Stagira, 202.
Stesicoro di Imera, 9.
stoicismo, stoici, 10, 168, 235, 237, 243, 253-255, 257, 259, 268, 271, 272, 277.

Strabone, 17, 251, 252:
 Geografia, 252.
Stratone I, re di Battriana, 209.
Sumeri, x.
Susa, XII, 4, 122, 195, 273.

Taigeto, monte, 172.
talassocrazia, 35.
Talete di Mileto, 17, 106-9, 112, 113, 127.
Taras (Taranto), 83, 98.
Taras, eroe, 98.
Tarso, città, 195.
Taso, isola, 92.
Tauri, popolazione, 101.
Tawagalawa, lettera di, 59.
Teagene, tiranno di Megara, 90.
Tebe, Tebani, 16, 34, 46, 50, 51, 69, 152, 171, 181, 192, 193, 220.
Tecla di Iconio, santa, 278, 279.
Tegea, città, 171.
Telefo, 223.
Telemaco, 32, 33, 43, 44, 250.
Temistocle, 132, 140.
Teocrito, 174, 229, 230, 232:
 Idilli, 229.
Teodoro di Cirene, 134.
Teodosio I, imperatore di Roma (379-395 d.C.), 266, 271, 285, 286.
Teofrasto di Ereso, 23, 237:
 Caratteri, 23.
Teognide di Megara, 96.
Teone di Alessandria, matematico, 271.
Terapne, 34, 44, 175, 176.
Terenzio Afro, Publio, 238:
 Andria, 238.
Termopili, battaglia delle (480 a.C.), 129, 165, 166, 182, 184.
Tersite, 8.
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 278.
Teseo, 7, 38, 99, 140, 146, 227, 256, 279.
Tessaglia, 57, 87, 193.
Tessalonica, Tessalonicesi, 266, 267.
Thera (Santorini), 36, 47, 83-86, 88, 100.
Thurii, colonia, 125, 127.
Tiberio Claudio Nerone, imperatore di Roma (14-37 d.C.), 252.
Tibullo, Albio, 234.
Timeo di Tauromenio, 231.
Timone di Fliunte, 232, 233.
tiranni, tirannide, 4, 10, 62, 80, 88-91, 94, 95-98, 103, 118, 122, 135, 141, 168, 169, 253.
Tiresia, 46, 65.
Tiridate III, re di Armenia (III-IV sec. d.C.), 266.

Tirinto, 34, 44, 45.
Tiro, 13, 42.
Tirteo, 178-82:
 embatéria, o *enóplia*, (canti marziali di –), 178.
Tisia, retore siciliano, 26.
Tissaferne, satrapo persiano, 171.
Titani, 71, 73.
Tolomeo, detto Cerauno, figlio di Tolomeo I, 217.
Tolomeo, Claudio, astronomo, 236:
 Almagesto (Trattato di matematica), 236.
Tolomeo I, re d’Egitto (305-285 a.C.), detto Sotere, 4, 197, 206-8, 215-18, 221, 223, 224, 228, 229, 233, 237, 267.
Tolomeo II, re d’Egitto (285-246 a.C.), detto Filadelfo, 217-20, 224, 225, 228.
Tolomeo III, re d’Egitto (246-221 a.C.), detto Evergete, 218, 230.
Tolomeo IV, re d’Egitto (221-204 a.C.), detto Filopatore, 220, 221.
Tracia, Traci, 58, 81, 96, 109, 117, 126, 148, 153, 155, 156, 207, 208, 212.
Traiano, Marco Ulpio, imperatore di Roma (98-117 d.C.), 272.
Tralles, città, 286.
Trasibulo, tiranno di Mileto, 108.
Trenta Tiranni, 133, 145, 157, 160, 168.
Tritle, Lawrence (Larry), 183.
Troia:
 città, 45, 59, 73, 93, 109, 193, 251;
 Guerra di –, Troiani, 6, 8, 29, 32, 33, 36, 41, 43, 44, 51, 55-59, 69, 81, 82, 92, 124, 141.
Tucidide, 9, 35, 36, 69, 81, 128, 131, 133, 134, 153-56, 160, 168, 172, 183, 232:
 Storia della Guerra del Peloponneso, 155.
Turchia, x, 15, 24, 50, 59, 72, 80, 105, 110, 121, 206, 222, 224, 245, 252, 266, 286.

Ugarit, x, 15, 42.
Ulisse, 7, 8, 16-18, 24, 25, 32, 37, 49, 52 fig, 59, 63-65, 79, 250, 258, 277, 278, 282.
umorismo, 22, 23, 43, 46, 66, 95, 96, 118, 158, 165-68, 183, 186, 232, 283, 285, 286.
Urano, 70-72.

Valente, Flavio, imperatore romano d’Oriente (364-378 d.C.), 285.
Valentiniano I, Flavio, imperatore romano d’Occidente (364-375 d.C.), 285.
Vecchio Oligarca, *vedi* Pseudo Senofonte.
Ventris, Michael, 38.
Vera, sacerdotessa di Artemide, 269.
Vergina, 192, 199 città, *vedi anche* Filippo II, re di Macedonia.
Vespasiano, Tito Flavio, imperatore di Roma (69-79 d.C.), 259.
Vicino Oriente, IX-XI, 15, 54, 108, 121, 127, 280.
Vidal, Gore, 280.
vino, uso ricreativo del, 28, 29, 33, 43, 46, 68, 69, 92, 93, 95, 99, 150, 282.
Virgilio Marone, Publio, 229, 234:
 Bucoliche, 229.
viticoltura, 67, 68, 102.
Vulcano, 115.

Xanthos, città, 50.

Xanto, eroe omerico, 38.

Xeropolis, scavi di, 48.

Zenobia, regina di Palmira, 271.

Zenodoto di Efeso, 218, 224.

Zenone di Cizio (IV-III sec. a.C.), filosofo stoico, 237, 253:

La Repubblica, 237.

Zenone di Elea (V sec. a.C.), 120.

Zenone di Sidone (II-I sec. a.C.), filosofo epicureo, 255.

Zeus, *vedi anche* Olimpia; santuari, 7, 11, 39, 53, 61, 73-75, 82, 91, 112, 169, 170, 192, 194, 195, 198, 199, 217, 221, 222, 226, 228, 243, 251, 253, 254, 268.

Zoroastro, zoroastrismo, 113, 118, 211.

Il libro

CHI ERANO DAVVERO GLI ANTICHI GRECI? CI HANNO DATO LA democrazia, la filosofia razionale, la poesia, la scienza, il piacere di un umorismo pungente. E cosa ha permesso loro di raggiungere tali vette di conoscenza e identità?

Un libro che individuando dieci fondamentali caratteri dello spirito greco riassume e ci fa riscoprire, secondo inedite prospettive, la civiltà fondamentale fra tutte per la storia dell'Occidente.

Gli antichi Greci occuparono un vasto spazio geografico, la loro civiltà durò più di venti secoli e con essa non abbiamo mai smesso di dialogare. Edith Hall ci fa scoprire questa civiltà in modo inconsueto e rivelatore: individuando dieci brillanti caratteristiche, uniche e peculiari, che ne permisero la diffusione nel mondo mediterraneo. L'autrice associa ciascuna qualità dello spirito greco a dieci periodi della storia greca, ambientandole in dieci diverse aree geografiche, poiché il centro di gravità della cultura greca spesso si spostò attorno all'antico Mediterraneo, fino a toccare l'Asia e le regioni del Mar Nero.

I Greci furono un popolo curioso, intellettualmente brillante e di mentalità aperta, ma anche ribelle, individualista, competitivo ed edonista; ammiravano l'eccellenza nelle persone di talento ed erano per di più dotati di un grande senso dell'umorismo. Centrale per la loro identità fu poi il rapporto che sempre ebbero con il mare, e che resta alla base di ogni aspetto della loro società.

Estremamente documentato e spesso illuminante, questo originale saggio svela in modo chiaro e vivace una civiltà di incomparabile ricchezza e un popolo di incredibile complessità.

L'autore

Edith Hall insegna Lettere classiche al King's College London. Tra i suoi numerosi libri ricordiamo *Adventures with Iphigenia in Tauris. A Cultural History of Euripides' Black Sea Tragedy* (Charles J. Goodwin Award of Merit 2014), *The Return of Ulysses. A Cultural History of Homer's Odyssey* e *Greek Tragedy. Suffering under the Sun*. Scrive regolarmente sul «Times Literary Supplement». È stata la prima donna a vincere l'Erasmus Medal della Academia Europaea.

Titolo originale *Introducing the Ancient Greeks*

© 2015 Edith Hall

The Author has asserted her right to be identified as the author of this work in accordance with the Copyright, Designs and patents Act 1988.
First published by The Bodley Head in 2015.

© 2016 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Luigi Giacone

in copertina: foto © Gjon Mili / The Life Picture Collection / Getty Images.

Progetto grafico: Fabrizio Farina e Viviana Gottardello.

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 9788858422403