

Da Teseo a Clistene¹. Lo spazio politico negli studi francesi sulla Grecia antica nel XX secolo

Riccardo Di Donato
(Università di Pisa)

0. Buon documento di una soggettività vivace, i *Mémoires* di Pierre Vidal-Naquet appaiono opera meditata e compiuta nel primo dei due tomi, *La brisure et l'attente*, che esprime una compiuta riflessione esistenziale². Il secondo, *Le trouble et la lumière*, —più frammentario— appare nondimeno buona fonte di notizie, tanto più preziose quando meno elaborate o rielaborate dalla finale ricomposizione dell'autore³.

Spiego questo giudizio con un esempio che ci introduca alla nostra comune impresa di rivisitazione. Nel capitolo *Entre la Grèce et l'Algérie*, il nostro amico Vidal racconta con passione del suo impegno nel comitato costituito nel nome di Maurice Audin, giovane matematico comunista, arrestato, torturato e poi ucciso da militari francesi nel 1957⁴. Nel riferire della prima riunione, il 26 novembre del '57 aggiunge apparentemente senza una sottolineatura di rilievo: *A la sortie de la conférence de presse, je m'entretins longuement avec Gernet et avec Jean-Pierre Vernant de l'article que j'avais rédigé sur le temps chez les Grecs. Mes deux préoccupations ainsi se rejoignaient*⁵.

Messa da parte per un attimo la volontà dell'autore di trovare un nesso tra impegno sul passato e sul presente, noi procediamo. L'articolo *Temps des dieux, temps des hommes* era il primo suo scritto sul mondo greco⁶. A quello

1. Pubblico il testo così come letto a Barcelona, il 3 novembre 2008. Sono molto grato alle Istituzioni organizzatrici delle *Jornades d'homenatge a J.-P. Vernant i P. Vidal-Naquet*, la Societat Catalana d'Estudis Clàssics e l'Institut Català de Arqueologia Clàssica, e alle colleghe e ai colleghi intervenuti. Mi è caro dedicare queste pagine a due nuovi giovani amici, Montserrat Reig e Jesús Carruesco, con auguri sinceri per il loro impegno a Barcelona e a Tarragona.
2. VIDAL-NAQUET 1995.
3. VIDAL-NAQUET 1998.
4. VIDAL-NAQUET 1958, 1989.
5. VIDAL-NAQUET 1998, p. 67.
6. VIDAL-NAQUET 1960a.

sarebbe subito seguito l'altro su *Epaminondas pythagoricien ou le problème tacticien de la droite et de la gauche*, scritto con Pierre Lévêque, principio di una riflessione sullo spazio, poi sviluppata, nella medesima compagnia, nel piccolo e importante volume *Clisthène l'Athénien*, il cui sottotitolo *Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon* mostrava piena e forse eccessiva consapevolezza del quadro teoretico dell'indagine, che collocava nella dimensione soggettiva della rappresentazione⁷. Sul libro dei due storici, il filosofo Vernant, di cui era fresca la sintesi de *Les Origines de la pensée grecque*, interveniva immediatamente nelle *Annales*, con il saggio *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, subito entrato, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, a concludere la sezione dedicata a *L'organisation de l'espace*⁸. Le nozioni di spazio e di tempo cioè occupavano in quegli anni Vidal-Naquet, in diretto contatto e sotto l'influenza di Vernant, da questo esercitata attraverso il suo seminario all'EPHE, e dall'altro dichiaratamente ammessa come decisiva, fino al terzo saggio, pubblicato nel 1970, sulle *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*, che con i due precedenti comporrà il primo capitolo della raccolta del 1981, *Le chasseur noir*, fondamentale a definire il contributo dello storico Vidal-Naquet allo studio della relazione tra forme di pensiero e forme di società in Grecia antica⁹.

Altri aspetti di questo intreccio risulteranno meglio considerati in una successiva parte di questa mia riflessione che toccherà il versante vernantiano dello studio del tempo e dello spazio. Credo qui sufficiente ritenere il punto che il documento iniziale, evocazione di un momento occasionale, indica con precisione: l'incontro intellettuale —prima ancora dell'amicizia che durerà tutta la vita— tra Vernant e Vidal-Naquet avviene in un'atmosfera d'impegno civile —sotto l'egida di Louis Gernet— sul terreno dello studio dello spazio e del tempo, che i due affrontano con ottiche distinte e solo parzialmente e solo temporaneamente convergenti.

I. Qui vorrei, per mia parte, tentare di mostrare una rinnovata praticabilità del tema dello spazio, che è oggetto ordinario di studio nel quadro della filosofia antica, nel diverso ambito dell'antropologia storica e quindi ancora come fenomeno di rappresentazione e percezione umana, come manifestazione di soggettività individuali e collettive.

Che cosa io proponga di intendere, con precisione, per antropologia storica, applicata al mondo antico, è premessa che richiederebbe una illustrazione assai lunga. Ad alcuni aspetti di questo tema ho personalmente dedicato studi scanditi ormai nell'arco di un quarto di secolo¹⁰. Mi limiterò qui ad indicare la loro esistenza e a sottolineare come in quella appaia centrale l'attenzio-

7. VIDAL-NAQUET 1960b ; LÉVÊQUE-VIDAL-NAQUET 1964.

8. VERNANT 1962, 1965a, 1965b.

9. VIDAL-NAQUET 1970, 1981.

10. DI DONATO 1980-2009.

ne alla cultura francese che è, nel quadro europeo, quella meglio distinguibile per originalità e anche per pervasività. Poco incline alla teorizzazione e assai misurata nella pratica della sintesi, la linea che va da Louis Gernet a Jean-Pierre Vernant e ai collaboratori e amici di quest'ultimo, dopo l'incontro con Pierre Vidal-Naquet nei primi anni Sessanta, attraversa per intero il XX secolo e lo arricchisce di numerosi puntuali contributi su singoli aspetti. Alle sue spalle, o forse meglio, in filigrana dentro di questa, si avverte la forza di un pensiero filosofico —la psicologia storica di Ignace Meyerson— che costituisce uno dei risultati più originali e fecondi dello svolgimento della vicenda intellettuale europea della prima metà di quel secolo¹¹. La psicologia storica è quella che vuole studiare l'uomo e il suo funzionamento mentale attraverso l'oggettivazione di questo in opere e istituzioni: la lenta ricostruzione della storia delle funzioni psicologiche nel pensiero greco è stata la risultante di un cammino in un terreno certamente d'elezione.

L'antichista che si accosti allo studio dei problemi dello spazio nel mondo greco ha bisogno di molte precauzioni preliminari. Potrebbe aver senso naturalmente elencarle e affrontarle anche in via puramente metodologica ma è certamente più efficace vederle in concreto, nel caso di una ricerca reale, storica o storiografica essa sia. Per la scelta metodologica indicata possiamo allora lasciare da parte ogni precauzione di ordine filosofico, in particolare non hanno importanza per noi quelle relative al valore, categoriale o meno, della nozione di spazio: in quanto antropizzato e rappresentato, lo spazio è, per la psicologia storica e quindi anche per l'antropologia che ne deriva, una *funzione* psicologica¹².

Disponiamo, a questo punto, alcune proposizioni introduttive. Proviamo a definire inizialmente in termini sommari e approssimativi un obiettivo conoscitivo, come indicato nel titolo.

Perché intitolare *Da Teseo a Clistene* una riflessione a proposito della rappresentazione e della percezione dello spazio pubblico ad Atene? Perché mettere insieme una figura mitologica, Teseo, e un protagonista della vicenda storica della sistemazione delle forme istituzionali ateniesi, nel senso della democrazia, come Clistene? Non si tratta di dar corpo ad una suggestione di mero effetto letterario. Basta cercare di pensare in greco, dando una forma al ragionamento che sia consonante con quella degli antichi che vogliamo capire. Per gli uomini di Atene, Teseo e Clistene apparivano come parte di una medesima vicenda esaminabile nel suo complesso e nei suoi diversi momenti.

Confesso di essere stato personalmente colpito, in via preliminare, da una constatazione tanto immediata quanto apparentemente banale, perché relativa ad un insieme di analogie e di differenze che funzionano rispetto alla visione della questione che è propria dei moderni. Nell'immaginario degli Ateniesi la figura di Teseo, saldamente collocata nella dimensione del mito come protagonista di una serie assai vasta di racconti, appare connessa ad un even-

11. MEYERSON 1948, 1987.

12. MEYERSON 1948.

to fondativo —non importa quanto corrispondente al vero (quale vero dobbiamo pensare per un eroe del mito?)— che prende il nome di *sinecismo* dell'Attica. La Atene di Teseo appare cioè, secondo questa visione, prodotto di una ricomposizione unitaria dello spazio che viene almeno istituzionalmente ricondotto al proprio centro, la città, con le sue componenti fisiche, geografiche (corografia, orografia e idrogeologia), materiali (gli edifici nel tempo e nello spazio) e con quelle simboliche (le forme e i loro significati). Teseo appare, in questo quadro, al tempo stesso, come eroe fondatore e come eroe civilizzatore¹³. E' protagonista di un lungo percorso iniziatico dalla città della madre a quella del padre, finalizzato alla riconquista della propria identità personale. Deve superare prove, al confine del sovrumano, al servizio della propria comunità per emanciparla con l'impresa cretese, e per assumerne la guida. Deve infine realizzare il proprio intervento imponendo un suo segno individuale sulla comunità umana e sul territorio che questa occupa e a lui è affidato.

Lo spazio della sua sovranità non è né indistinto né indeterminato ma è quello che i Greci dicono *politico*, pertinente cioè alla formazione sociale di riferimento peculiare della civiltà dei Greci in età storica, la *polis*, e lo è nella forma —paradossale per un sovrano fondatore— della città democratica. La democrazia appare quindi mitologicamente connessa ad una esperienza di unificazione, di assemblaggio umano ma anche territoriale tale da ricomporre una *khora* con la sua *polis* per il tramite di un processo istituzionale¹⁴. Tutto questo proietta, attraverso la creazione fantastica del mito, in una età che i Greci avrebbero potuto dire senza equivoci *prepolitica*, quella che è storicamente la soluzione istituzionale dei rapporti tra spazi diversi, centro e periferia, campagna e città, luoghi della produzione e luoghi del potere o meglio dei poteri. In questo quadro la presenza del sacro, nella dimensione spaziale, costituisce un elemento organico e non separabile dall'insieme. Tutte le distinzioni che noi moderni operiamo nell'ambito della dimensione pubblica dello spazio tra sacro e politico-istituzionale debbono essere verificate di nuovo su base effettiva per capire se corrispondono —oltre che alla nostra— alla concezione degli antichi¹⁵.

Fin qui, in termini, ancora soltanto enunciativi, sollecitati dalla mera evocazione del nome del sovrano responsabile mitologico della definizione del rapporto tra la città e il suo territorio, indichiamo il primo dei due elementi che definiscono l'arco di svolgimento del fenomeno di antropizzazione coordinata del territorio dell'Attica, prima di una più attenta analisi delle fonti storiche. Se intendiamo seguire la sequenza insieme diacronica e prosopografica evocata dal nostro titolo, dobbiamo ricordare almeno due nomi prima di arrivare al termine finale del percorso. Mi riferisco ovviamente ai nomi di Solone —primo riformatore, presentato dalla tradizione come portatore di

13. BRELICH 1958; CALAME 1996.

14. Per il problema teorico: cfr. LEPORE 1968.

15. DI DONATO 2001a.

istanze che noi diremmo sociali— e di Pisistrato —rinnovatore del potere autocratico nella forma, peculiarmente greca, della tirannia, e al tempo stesso, rafforzatore finale del processo di costruzione della ideologia della città. L'uno e l'altro, intervenendo sul terreno che noi diciamo politico e istituzionale, agiscono fortemente sulla dimensione spaziale della realtà, come tutti sanno.

Come Solone e Pisistrato e certamente più del primo, almeno, Clistene —diversamente da Teseo— appare totalmente collocato nella dimensione reale che diciamo storica. E' un personaggio ben testimoniato anche da autori non molto lontani, temporalmente, dalla sua esperienza, ed è oggetto di narrazione ma non pertinente alla sfera —naturalmente vocata alla menzogna— che è propria del mito. E' significativo che la sua figura non subisca alcuna sostanziale riplasmazione mitologica nei secoli successivi alla sua opera storica. Clistene appare tanto reale da non potersi piegare ad un uso diverso da quello cui la sua opera lo indirizza chiaramente.

Riflettiamo tuttavia ad un particolare: Clistene appare come il fondatore della democrazia storica e allo stesso tempo appare come colui che attua, almeno rispetto al territorio, una operazione che è eguale e contraria rispetto a quella di Teseo. La democrazia di Clistene consiste in una ripartizione, in una divisione dello spazio antropizzato, del territorio abitato dagli uomini, in un'opera, potremmo dire, di segmentazione territoriale che introduce un ordine nuovo innanzi tutto perché rompe e rimescola quello precedente.

Verrebbe la voglia di chiedersi che cosa sia mai accaduto tra l'uno e l'altro dei due momenti, quello di Teseo e quello di Clistene, per arrivare a giustificare un rovesciamento tanto radicale nel rapporto tra azione fondativa e territorio abitato dagli uomini. E' ben nota la spiegazione di Vernant che identifica nelle formazioni sociali aristocratiche una forma di radicamento degli uomini sul territorio che appare esclusiva e incompatibile, ovviamente con esiti istituzionali diversi da quello oligarchico¹⁶. Forse è bene ricordare poi come lo stabilimento della temporalità relativa tra i due termini della nostra comparazione sia totalmente arbitrario e, in un senso almeno, anacronistico. La storicità del sinecismo di Teseo, le sue caratteristiche effettive, il suo significato, appaiono dipendenti da una serie di fattori interpretativi connessi a documenti che non sono sostanzialmente anteriori a quelli —storici— relativi alla cosiddetta riforma clistenica ma, anzi, in buona parte, sono successivi e tali quindi da non potere essere utilizzati come meri *realia* aporetici e certi nel loro significato. Non possiamo nemmeno escludere la possibilità che, nel costruire o nell'arricchire alcuni aspetti del mito di Teseo, nel *rap-presentare*, il sinecismo, ci sia valsi nel tempo di aspetti —riplasmati fino al rovesciamento— di situazioni reali, tra le quali c'è beninteso, anche quella relativa alla storica figura di Clistene e alla sua riforma.

Dovremmo vedere se questa ricostruzione che agisce sulla vulgata storiografica relativa alle due figure, quella mitica di Teseo e quella storica di Clistene,

16. VERNANT 1962.

possa resistere ad una analisi delle fonti, condotta con un qualche rigore, e poi verificare quanta parte di essa mostra corrispondenza con gli interventi dell'uomo sullo spazio, così come ci sono documentati dalla evidenza archeologica, come lo spazio è stato progressivamente modellato e definito sulla base di forme del pensiero identificabili e identificate.

II. Nel definire i nostri temi ci siamo finora liberamente valse di categorie che appartengono alla sensibilità collettiva a noi contemporanea. In particolare, noi riteniamo di poter utilizzare liberamente una categoria come quella di *pubblico* contrapposta a quella di *privato*. Riteniamo di poterlo fare in qualunque ambito e quindi anche a proposito dello spazio.

Poco più di dieci anni fa, il gruppo di studiosi francesi, che si sono uniti nel centro di ricerche che porta il nome di Louis Gernet, ha dato vita ad una esperienza di studio e di confronto proprio riguardo alla legittimità di applicare, per il mondo antico, la coppia antinomica pubblico/ privato. Gli atti del colloquio dedicato a *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques*, realizzato a Parigi nel marzo del 1995, furono pubblicati più tardi a Strasburgo¹⁷. Come spesso accade nel caso di ricerche collettive, condotte con scrupolo sulla base di una precisa suddivisione tematica, i risultati analitici appaiono numerosi e importanti. Ad essi tuttavia non si accompagna in questo caso nulla che possa apparire utile come conclusione sintetica, né in termini categorici o sincronici, né in termini di ricostruzione diacronica.

Gli apporti di tanti specialisti ci fanno capire come la coppia *pubblico/privato* non possa funzionare per i Greci, ma ci lasciano con molti dubbi —anche teoretici— su che cosa sia effettivamente pubblico per gli antichi di cui ci occupiamo. Uno degli studi analitici assolve tuttavia utilmente ad una funzione introduttiva per quella che non è per noi una diversione ma un indispensabile arricchimento del ragionamento con l'introduzione in esso della categoria del sacro.

François de Polignac aveva già licenziato nel 1984 un libro breve e assai denso dedicato alla nascita della città greca¹⁸. In quello aveva formulato una teoria relativa alla origine prima del *politico* nel doppio senso, quello dei moderni e quello proprio dei Greci, a partire dalla ridefinizione degli spazi derivante dalla interazione tra due realtà culturali localizzate: quella centrale dell' *agora* o dell'acropoli, e quella periferica dei santuari del territorio e delle sue frontiere. La suggestione maggiore di quel saggio consisteva proprio nella sottolineatura del fattore umano come quello che, trasferendosi da una località all'altra per la pratica dei culti in forma rituale, determinava la coincidenza tra elementi spaziali e comunità umana. Sacro e sociale sostanzialmente finivano per coincidere e determinavano così —stabilizzandosi— la nascita del politico inteso come ciò che è proprio di una ordinata convivenza.

Alla ricerca su pubblico e privato Polignac contribuiva invece con un saggio

17. *Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antique* 1998.

18. POLIGNAC 1984.

il cui arco problematico in parte coincide ma in parte estende il quadro che andiamo disegnando¹⁹. La società di cui l'autore si occupa è quella che si definisce come transizione dalla fine della età micenea (XI secolo) all'età arcaica (VIII secolo). È il periodo che comprende le età che si dicono *oscure* e quelle che, per la forma delle decorazioni artistiche della ceramica arrivata fino a noi, si dice *geometrica*²⁰. Come appare evidente —in assenza di documentazione scritta contemporanea— siamo obbligati, in questo caso, alla interpretazione dei siti archeologici e soprattutto alla ricostruzione delle funzioni che possiamo immaginare per ciascuno degli edifici. Da questo deriva una sostanziale incertezza, che in qualche caso appare assai forte, nella definizione tra sale d'abitazione signorile, sale da banchetto con funzione culturale, sale per possibili pasti funerari, tutti possibili predecessori dei primi templi, intesi come luogo di contatto culturale tra uomini e dei piuttosto che come *casa* di questi ultimi.

Nel ragionamento di Polignac, data la centralità assegnata alla relazione tra visibilità e memoria (la seconda essendo cioè connessa alla prima), assume primo rilievo la questione funeraria. Questo accade per il tentativo di comprendere il processo di rifunzionalizzazione culturale delle tombe eroiche —da una origine aristocratica, di memoria individuale e familiare fino a una qualificazione politica, nel senso della esaltazione culturale dell'arcegete. Ancora di più accade per quel che si riferisce alle prime necropoli cui è affidato il compito di fungere da specchio delle città dei vivi²¹. I *semata* rinviano alla duplicità dei momenti della *prothesis* la esposizione familiare del morto, occasione per l'espressione del *goos* femminile, e alla pubblicità della *ekphorà*, il trasporto del cadavere dalla casa dei vivi a quella dei morti, che dà luogo a una processione o corteo, che è la manifestazione che soprattutto permette alla collettività di affermare il proprio rapporto con gli spazi che costituiscono il territorio. Nel caso di Atene, le prime tombe compaiono ovviamente nei primi siti abitati dall'uomo e quindi sulla acropoli e immediatamente dopo nell'area in cui si svilupperà in seguito l'agorà ma colpisce la precoce vocazione di un'area vasta —immediatamente contigua all'*agorà*, il Ceramico e il vicino Dipylon, che assumono il ruolo cimiteriale e lo mantengono attraverso i secoli²².

Gli studi condotti sulle tombe attestate tra l'XI e il VI secolo hanno dimostrato che i riti funerari si trasformano ad Atene ben cinque volte in cinque secoli con alternanza tra inumazione e cremazione. Per interpretare coerentemente i dati —non abbondanti ma significativi— è necessario ammettere variazioni nel tempo del diritto alla sepoltura. In due fasi —nel IX secolo e tra il 700 al 575— esso fu riservato ad una élite, ma nelle altre tre fasi fu assai largamente diffuso nel corpo sociale. E' naturalmente possibile connettere

19. POLIGNAC 1998.

20. FINLEY 1970; COLDSTREAM 1977; MORRIS 2000.

21. MORRIS 1987; KEARNS 1989; MORRIS 1992; ANTONACCIO 1995; D'AGOSTINO 1996; CUOZZO 2003.

22. CAMP 1986; 2001.

questi dati con una interpretazione socio-politica della storia dei periodi corrispondenti, nei quali si deve immaginare un conflitto costante —con esiti alterni— nella lotta tra aristocratici (*agathoi*) e popolo minuto (*kakoi*) ai quali si accompagna l'alternanza tra restrizione e allargamento del diritto alla sepoltura. Si è osservato come questa via di lettura obblighi ad una revisione della concezione della riforma politica (675-650) che avverrebbe all'interno del ceto aristocratico dominante senza alcun allargamento della base sociale impegnata nelle funzioni civiche.

Antropologicamente, la sequenza diacronica delle tombe sancisce la linea evolutiva che conduce da una società di *grandi capi* ad una società di cittadini che vivono in una condizione di *isonomia*.

Se uno studio della funzione politica appare fortemente limitato dallo stato della documentazione, passi avanti significativi —nel processo di comprensione della funzionalizzazione degli spazi— possono essere fatti nel dominio del sacro. Uno studio della dislocazione dei santuari permette innanzi tutto di definire il territorio nel suo complesso e nel suo rapporto con le pratiche umane. Questo dà senso alla importanza dei luoghi eminenti, le montagne con le loro grotte e le loro vette e i confini, per un tratto importante dell'Attica lungo la linea costiera del mare²³.

I caratteri geografici dell'Attica definiscono piuttosto chiaramente gli spazi di una pianura, attraversata da tre corsi d'acqua, Cefiso, Ilissos ed Eridano (dal corso più problematico) seclusa da formazioni montagnose (o piuttosto collinari), da est a ovest Imetto, Pentelico, Parnaso, Egialeo quasi a sottolineare la centralità dell'Acropoli da un lato e lo sbocco naturale del Pireo dall'altro. Comprendere la marcatura religiosa del territorio attraverso la sequenza di santuari e di templi è la strada più diretta per comprendere la presa di possesso degli uomini sugli spazi, la vera antropizzazione dell'Attica. Questo percorso appare semplificato se si segue da vicino, come in questa sezione noi faremo, l'attenta ricostruzione, ben documentata sulle fonti storiche, realizzata da Roland Etienne²⁴. Nel nostro ragionamento, una precisa comprensione della sequenza diacronica degli edifici culturali nel sito centrale dell'intera regione —l'acropoli di Atene— appare essenziale per comprendere lo svolgimento di tutti i processi sociali che hanno relazione con il primo e più importante dei fattori identitari della comunità umana di cui ci occupiamo, che è naturalmente il culto di Atena. Se si esclude una frettolosa identificazione dei resti del palazzo miceneo con la sede (o una delle sedi) della dea, bisogna scendere molto in basso, addirittura al VII secolo per trovare evidenza archeologica che permetta di pensare ad una sorta di centralizzazione culturale che sia significativa di un fenomeno *totale* come quello che prende il nome di *sinecismo* dell'Attica²⁵.

Accanto all'identità garantita dal riferimento culturale, religioso, si deve allora

23. PARKER 1996; DI DONATO 2001a.

24. ETIENNE 2004.

25. ETIENNE 2004; CALAME 1996.

cercare —sul terreno— quella che garantisce alla comunità una possibilità di contatto integrale e definito. Per questa seconda funzione spaziale il greco fornisce un sito dalla evidenza etimologica, un luogo di raccolta in cui si esercita anche la parola pubblica come indica il campo semantico di *ago*, *ageiro*, *agorà*, *agoreuo*²⁶.

Al nome di *agorà* corrispondono, nella tradizione documentaria ateniese, siti diversi nel tempo. Un fortunato ritrovamento epigrafico assai recente ha dato, solo nel 1983, la certezza della ubicazione dell'Aglaurion, il santuario di Aglauros —testimoniato dalle fonti a caratterizzare la *agorà arkhaià*. Questa era non, come si credeva fino allora, alle pendici settentrionali dell'acropoli ma a quelle orientali. In questa *agorà* antica, il periegeta Pausania collocava una serie di edifici dalla molteplice significazione: un altare della Pietà (*eusebeia*), il Pritaneo, il santuario di Teseo e quello dei Dioscuri, qui venerati con il nome arcaico di *Anakes*. A questi edifici —sulla base di altre testimonianze sempre tarde— andrebbero aggiunti un *Boukoleion*, un *Basileion* e un *Horkomosion*. Ciascuno di questi edifici testimonia etimologicamente di una funzione che noi diciamo pubblica, luogo di magistrature i primi due e luogo per i giuramenti pubblici il terzo. Si può escludere che quest'area antica contenesse già un *Bouleuterion*, una sede di un consiglio che non era ancora stato concepito né realizzato. Tutto questo va collocato in piena età storica, nel VII secolo²⁷.

Subito dopo, una serie di indizi archeologici fa pensare ad una nuova operazione di ristrutturazione degli spazi urbani nel quadro di una comunità più vasta e trasformata che reduplica, nel sito della nuova *agorà*, quella arrivata fino a noi con i suoi resti monumentali, tutti gli edifici di cui abbiamo detto e altri ancora ne aggiunge per soddisfare progressivamente le esigenze funzionali e quelle simboliche della comunità. Questa fase di grandi mutamenti e di diversa utilizzazione degli spazi che circondano l'Acropoli è quella che fa pensare all'avvento di una forte autorità collettiva capace di forzare le resistenze dei ceti dominanti, gli aristocratici, che esprimevano il loro conservatorismo anche nell'attaccamento al territorio della famiglia, quello su cui giacevano i morti delle generazioni precedenti. Due date fanno ben capire i termini temporali del problema: il 683/2 indicato dalla tradizione come inizio degli arconti annuali e 594 anni dell'arcontato e quindi della legislazione soloniana che sarebbe stata, un secolo dopo, conservata in forma pubblica e duratura nella *stoa basileios*, il portico regio.

I due secoli che precedono l'avvento della democrazia sono quelli dell'avvio della monumentalizzazione degli spazi, a partire ovviamente da quelli dell'Acropoli, progressivamente destinati alla dimensione del sacro con una preminenza tanto assoluta quanto ovvia della divinità poliade e quindi di Atena e dei suoi culti. Un esame della evidenza materiale mostra sostanzialmente due fenomeni diversi per quelle che sono le due fasi principali docu-

26. CHANTRAINE 1968.

27. ETIENNE 2004, p. 31.

mentate dalle fonti storiche e letterarie. Da un lato è difficile trovare effetti materiali apprezzabili della età di Solone e delle sue riforme. Dall'altro è impossibile negare l'impatto fortissimo degli interventi di Pisistrato e dei suoi figli: i tiranni, con la loro politica popolare e antiaristocratica rimodellano la città e i suoi spazi a livello pratico e a livello simbolico. Sul primo vanno collocati i miglioramenti o la costruzione di un sistema viario e di un sistema di adduzione delle acque in città dall'Imetto —il cosiddetto acquedotto di Pisistrato— la cui evidenza è stata esaltata dagli scavi relativamente recenti per la metropolitana di Atene²⁸. Per l'altro vanno registrati i numerosi e decisivi interventi di trasformazione e sistemazione del sistema festivo e culturale che tanto contribuisce alla definizione monumentale della città²⁹. E' questa una materia in cui la discussione tecnica tra gli archeologi è molto vivace e bisogna guardarsi da ogni forma di semplificazione, comunque motivata. In ogni caso una serie di dati sono sostanzialmente certi e permettono una interpretazione unificante.

La costruzione, a nord dell'agorà, di un altare dei dodici dei (olimpici) fornisce il punto di riferimento per le distanze tra il centro urbano e le diverse località dell'Attica. Le vie sono punteggiate di erme, che assolvono alla funzione pratica di pietre miliari, indicatori di direzione e di distanza, e di riferimento simbolico e culturale. Su di esse viene anche svolta azione di propaganda, con la diffusione delle massime sapienziali dei tiranni.

Anche in ragione del racconto che è connesso all'avvento (o meglio al ritorno) al potere di Pisistrato, in corteo su di un carro che ospita una fanciulla armata che ricorda ai semplici Atena *promakhos*, il culto della dea eponima, nella sua massima manifestazione delle Panatenee (le grandi sarebbero tuttavia state istituite antecedentemente, nel 566), ha un ruolo centrale che si traduce nel tracciato di una via panatenaica, che attraversa l'agorà per salire all'acropoli e disegna un nuovo percorso privilegiato per la collettività riunita solennemente. Il carattere simbolico di quella processione, come massimo fenomeno della identità ateniese è sancito, un secolo dopo nei marmi del fregio fidiaco del Partenone.

Ma i tiranni non curano soltanto la dea dell'*asty*, la civica e urbana Atena. Essi trasferiscono in città i culti periferici (e soprattutto agresti) di Dioniso —con importanti sviluppi culturali di armonizzazione civica e di unificazione culturale dell'intero territorio dell'Attica e confermano —con la riaffermata centralità del culto di Zeus, un punto importante di propaganda antiaristocratica. I culti di due eroi —spesso assimilati, malgrado le evidenti differenze— Eracle e Teseo, contribuiscono alla definizione di una ideologia che appare progressivamente caratterizzarsi come portatrice di valori di incivilimento che saranno meglio chiariti nel secolo successivo. Il modello civiltà contro barbarie vale a spiegare l'esito dei conflitti locali (Eleusi, Megara etc) prima di essere sviluppato nel grande conflitto che aprirà il secolo nuovo.

28. ETIENNE 2004, pp. 38-58; PARLAMA-STAMPOLIDIS 2003.

29. ANGIOLILLO 1997; NEILS 1992.

Autori di un programma non solo demagogico e monumentale i tiranni sono spazzati via nell'ultimo decennio del sesto secolo e la statua dei tirannicidi, elevata nel luogo pubblico per eccellenza, diviene il simbolo della nuova ideologia democratica che Clistene realizza con le sue riforme³⁰. Il principio fondamentale della democrazia appare essere quello della isonomia. Al livello ideologico-istituzionale della eguaglianza e corrispondenza rispetto al sistema normativo corrisponde un livello fisico di corrispondenze spaziali tra centro e periferie. La complessa ridefinizione di demi, trittie rispetto alle dieci tribù, tutte ridenominate, con un fortissimo radicamento epicorico, rivela l'esigenza di un contatto con la concretezza del territorio, luogo d'insediamento di comunità umane che agiscono in molti campi, nelle forme della solidarietà e della reciprocità, proprie delle età precedenti. Il nuovo ingloba l'antico, si sovrappone o meglio si aggiunge piuttosto che sostituire. L'ideologia della città democratica finisce per tollerare *survivances* (soprattutto culturali) di origine e di orientamento ideologico diverso. Fattore esterno (se non contraddittorio) al quadro ideologico della democrazia, l'imperialismo appare essenziale alla raccolta delle risorse che permettono l'avvio di una politica di redistribuzione delle ricchezze a vantaggio di ceti più vasti. Essenziale a riguardo appare il fattore rituale, culturale e comunque la dimensione del sacro entro cui tutto questo confluisce. La democrazia clistenica, piuttosto che affermare un collettivismo generalizzato, afferma una parcellizzazione e una moltiplicazione dei momenti di socialità con la costante preoccupazione —che abbiamo visto nelle fonti letterarie più tarde— di mescolare gli uomini rispetto al territorio. Un bisogno di razionalità e di ordine si esprime in forme e proporzioni numeriche e geometriche che coinvolgono le due dimensioni dello spazio e del tempo, unificate dal terzo elemento che è quello umano: la sequenza delle pritanie che si succedono a consumare i pasti nell'edificio posto al centro della città esprime il massimo possibile livello di simbolizzazione. Il politico e l'istituzionale si affiancano al sociale originario e affermano proprie sfere di preminenza che non possono tuttavia essere intese come esclusive o assolute: i residui delle forme sociali (*gene*) e delle forme di pensiero precedenti sono numerosi e riemergono nei grandi come nei piccoli fatti della vita pubblica e privata. Un esempio è la molteplicità dei riferimenti giuridici con diverso referente ideologico che pongono il problema di un diritto rivelatore di realtà sociale quasi polisegmentaria³¹. Riferimento materiale, il bouleuterion che serve ad ospitare il Consiglio dei cinquecento, magistratura collettiva emblematica del regime clistenico, riprende significativamente le forme di edifici sacri. La sistemazione fisica della collina della Pnice, per ospitare l'assemblea, sperimenta circolarità pratico-simboliche, che si concluderanno —un secolo più tardi— nella definizione del teatro, luogo fisico della funzione educativa e produttiva della ideologia della città.

30. LÉVÊQUE-VIDAL-NAQUET 1964.

31. MAUSS 1998; DI DONATO 2000.

Lo spazio, gli spazi appaiono funzioni dell'agire umano da cui derivano processi di funzionalizzazione che variano nel tempo.

III. Il terreno per una conclusione non può che partire, oggi come sempre, dai testi antichi.

Prendiamo allora in esame le due fonti principali, relative al sinecismo di Teseo, la trattazione di Tucidide³² e quella, assai più tarda ma comunque non dipendente dalla prima, di Plutarco nella *Vita di Teseo*³³.

Tucidide tratta le questioni del sinecismo a partire dalla abitudine dei cittadini-agricoltori dell'Attica di abitare nei campi. Lo storico ateniese che vuole far comprendere uno degli effetti, umanamente più rilevanti, delle invasioni militari stagionali dei Peloponnesiaci nei primi anni della guerra, con la devastazione delle campagne e il rifugiarsi degli abitanti in città, si riferisce all'antichità che definisce remota (*apò tou pany arkhaiou*) per caratterizzare un consolidato costume di vita. Sulla verosimiglianza di quanto riferito ai tempi che vanno da Cecrope al protagonista del sinecismo è legittimo sospendere qualunque tipo di valutazione. Naturalmente non è questo ad essere in questione. Fino al tempo di Teseo, ricorda Tucidide, l'Attica era abitata *kata poleis*, secondo diverse piccole agglomerazioni, ciascuna delle quali aveva propri *prytaneia te kai arkhontas*. Gli abitanti si governavano e prendevano decisioni, così senza recarsi presso il re (ovviamente di Atene), quando non c'erano condizioni di pericolo o di timore, tanto che restava —tra le singole città dell'Attica— una situazione di fermento fino a conflitti espliciti come quello, mitologicamente attestato, tra Atene ed Eleusi che fu risolto dal duello tra i due re Eumolpo ed Eretteo. Alla saggezza di Teseo, alla sua potenza e alla sua prudenza, viene connesso un insieme di iniziative che danno un nuovo ordinamento al territorio (*diekosmesen ten khoran*) attraverso la eliminazione di consigli e magistrature, per dir così, periferiche, e con l'accentramento delle stesse in una sede unica per la collocazione della boulè e del pritano. L'effetto di tale iniziativa viene indicato come tale da determinare (con un verbo d'azione: *xynoikise*) il sinecismo mentre ciascuno degli abitanti continuava a vivere laddove sempre aveva vissuto. La città di cui ciascuno era parte era una soltanto: qui lo storico estendeva in modo assai significativo il suo pensiero e lo svolgeva con una certa ampiezza, affrontando anche il tema degli spazi della Atene reale e storica. Prima del sinecismo —scrive Tucidide— la città consisteva in quella che poi sarà la sola acropoli con la sola appendice della parte sottostante in direzione di noto, verso mezzogiorno, quindi. Il *tekmerion*, la prova, secondo il lessico tecnico tucidideo, della affermazione stava nella ubicazione dei templi e dei santuari più antichi e importanti, a partire naturalmente da quello della dea eponima.

Abbiamo in questo modo una prima affermazione relativa alla essenzialità dello spazio sacro alla definizione dello spazio urbano.

32. II. 15.

33. *Thes.* 24-25.

Il racconto plutarceo relativo al sinecismo appare abbastanza diverso dal precedente in conformità del carattere generale della narrazione biografica. Il sinecismo viene introdotto come *mega kai thaumaston ergon*, come un'impresa grande e meravigliosa³⁴. L'unificazione politica degli abitanti dell'Attica viene poi presentata come un fenomeno di inurbamento, oltre che di trasformazione istituzionale. Il processo aggregativo viene descritto secondo una modalità arcaizzante, con il racconto del sovrano che va da una comunità all'altra a convincere gli incerti ed intimorire i riottosi. Il regime proposto a tutti è connotato come *demokratia* e anche come *isomoiria*. Decisivo e identico a quanto testimoniato da Tucidide appare il fatto istituzionale connesso alla eliminazione di pritanei, consigli e magistrature che esistevano presso ciascuna comunità e la loro sostituzione con un unico pritaneo e un unico consiglio, fondati là dove effettivamente sorge la città.

Siamo a un passaggio per noi decisivo: la città ha un proprio centro e questo viene identificato con la sede delle magistrature di governo. Il pritaneo è un luogo diverso dagli altri e appare essenziale alla definizione stessa della città. Siamo obbligati ad occuparci di un luogo, di uno spazio precisamente definito rispetto a una funzione e rispetto ad un'altra serie di spazi. Non si tratta a questo punto soltanto di spazi, ma anche di edifici, come meglio vedremo in seguito. Le fonti paiono confermare l'esistenza della questione da cui siamo partiti, vediamo il termine finale. Anche in questo caso c'è un pensiero antico da capire nella sua specificità. Cercherò di argomentare tornando a leggere le fonti.

Anche in questo caso abbiamo infatti due fonti principali, lontane nel tempo anche se in misura inferiore al caso che abbiamo appena esaminato. La distanza culturale appare tuttavia addirittura maggiore.

Erodoto ci parla di Clistene di Atene nel quadro del breve resoconto che dà delle lotte politiche in Atene, successive alla caduta dei Pisistratidi³⁵. Di Clistene tuttavia ci parla non con proiezione verso il tempo successivo, verso le dinamiche delle lotte politiche della città democratica, ma nel quadro di una storia culturale che appare immersa nella vita delle società aristocratiche del VI secolo con la descrizione dei comportamenti di grandi personaggi, detentori di autorità o di sovranità nella forma tirannica, assimilabili a modelli vicino-orientali di sovranità e autorità. La mediazione tra queste tematiche e il problema dello spazio avviene per noi attraverso un sostantivo, polisemico e polivalente come pochi altri, quale è il greco *demos*.

Demos indica in generale una comunità umana insediata su di un territorio, ma indica anche il territorio in quanto partizione, arriva poi ad indicare il popolo come totalità e —in parziale contraddizione— la parte politica che diciamo volentieri popolare in quanto contrapposta a quella aristocratica che si costituisce in forma oligarchica.

Se ci limitiamo a leggere le poche righe di V. 69, questa complessità problematica rischia di sfuggirci completamente. Se invece leggiamo interamente il

34. *Thes.* 24. 1.

35. Hdt. V. 67-69.

testo dal capitolo 67, quando ci racconta di particolari aspetti della vita di Clistene, tiranno di Sicione, nonno del riformatore ateniese, veniamo informati di particolari antropologicamente interessanti come quello relativo alla denominazione che il tiranno aveva imposto alle tribù di Sicione, per tre delle quali aveva scelto nomi di derivazione animale in senso palesemente spreghiativo, riservando alla propria tribù di appartenenza un denominativo di sovranità come *Arkheleoi*. La luce che questi racconti gettavano sul meccanismo delle denominazioni avviato dal riformatore ateniese può apparire inquietante anche a chi non subisca in alcun modo la suggestione di un rinvio ad una dimensione totemica —comunque denominata. Per certo rende difficile la possibilità di identificare il senso delle scelte rispetto alla collocazione degli uomini sul territorio, nei vari sensi, materiali, pratici, di sostentamento e simbolici, di prestigio e di identificazione sociale che questi processi possono assumere.

Per questo, la testimonianza aristotelica della *Athenaion Politeia* appare immagine di un mondo completamente nuovo e diverso fino a obbligar il lettore moderno a domandarsi se questa modernità sia da attribuirsi totalmente alla mentalità del IV secolo, quella in cui si determina la riflessione del filosofo di Stagira, e non a quel decennio finale del VI secolo in cui l'intero quadro di riferimento della vita degli Ateniesi, spazio, tempo, istituzioni, denominazioni viene a subire un processo di trasformazione su cui domina la volontà di rimescolamento (*boulomenos anameixai, volendo mescolare* scrive Aristotele e poi ribadisce con *anamisgesthai to plethos, rimescolare la moltitudine* il fine del rivolgimento realizzato)³⁶.

La circostanza non consente uno svolgimento completo delle argomentazioni e dei pensieri ma giustifica l'avanzamento di ipotesi e di formulazioni riassuntive, se pure di ordine soltanto generale. Escludo di poter fare passi avanti nella comprensione del tema dello spazio utilizzando i soli referenti che ho citato. Credo sia necessario inserire nella scala diacronica almeno un altro passaggio che è quello relativo a Solone e all'importanza del rapporto che quel legislatore affermò con la terra attica. Credo infine che —nel rapporto con le fonti— sia da introdurre un forte elemento di cautela relativo alla possibilità che queste veicolino significati più remoti dei significanti che impiegano. Non mi dispiace affatto di concludere questa rilettura delle fonti sottolineando il permanere di domande alle quali potremo cercare risposta.

IV. Gli studi di antropologia storica, evocati introducendo, registrano poco più di mezzo secolo di contributi su questa delicata tematica e secondo un ordine che non risponde immediatamente alla nostra esigenza. Nello specifico della civiltà greca ed in quello della tradizione storico-antropologica francese, il punto di partenza degli studi sulla concezione dello spazio, e in particolare dello spazio pubblico, è costituito dal classico contributo di Louis Gernet *Sul simbolismo politico: il focolare comune* che apparve nel 1952

36. 21.2.

dopo essere stato oggetto di una comunicazione al parigino Institut de sociologie, una delle istituzioni entro cui si rinnovava, a contatto con la terza serie della “Année sociologique”, la tradizione della scuola sociologica di Emile Durkheim³⁷. Per questa particolarità della sua collocazione il saggio gernetiano ebbe una risonanza limitata e comunque interna alla tradizione culturale che inaugurava: per una diffusione effettiva di quel testo e dei suoi contenuti bisognò attendere la pubblicazione nel volume del 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, quando già si era realizzata la parte del percorso di Vernant e Vidal-Naquet cui ho fatto riferimento introducendo.

Quel saggio si concentrava sullo sforzo di comprensione del significato che assume, nella città antica e soprattutto ad Atene, la sede fisica, la *casa* diremmo noi, delle principali magistrature dalle quale prende il proprio nome, il Pritaneo, il luogo in cui i capi (*prytaneis* è, come altri del medesimo ambito semantico del potere, termine di probabile origine orientale) vivono e prendono il loro nutrimento. Il Pritaneo appare in Atene connesso ad una serie limitata di funzioni che è difficile rubricare unitariamente: esso appare essere innanzi tutto sede della *bestia*, del focolare comune della città, e richiama con ciò alla funzione svolta entro ciascuna aggregazione sociale elementare —noi diremmo entro ogni famiglia— dal singolo focolare, centro della elementare vita domestica, fattore elementare di civilizzazione trasferita nel vivere quotidiano ma sempre nella consapevolezza —che il mito rammemora— del valore decisivo che il dono di Prometeo, la *tekhne*, o meglio le *tekhnai* derivanti dall’uso del fuoco, assumono per il miglioramento della vita della umanità e per il rinnovamento del rapporto —attraverso una forma di sacrificio— con gli dei.

Oltre al focolare e al suo significato profondo, il Pritaneo è connesso con una tradizione di pasti in comune —nella realtà storica riservati ai magistrati— che rinviano oscuramente a forme di società di molto antecedenti quella politica, e in modo particolare alle società guerriere che appaiono premessa alle aristocrazie di età storica. Ad Atene, queste connessioni comuni a una più vasta tradizione panellenica, si congiungono a una tradizione di azioni sacre, connesse alle Bufonie, le feste che ricordano —annualmente— l’eziologia della trasformazione in sacrificio cruento del rito —originariamente di sola offerta di grani— che univa la città allo Zeus Polieus, quella tra le manifestazioni del dio supremo, che i Greci sentivano congiunta alla istituzione civica³⁸.

All’esercizio pratico e concreto di funzioni che possiamo dire sacre, ma in cui va apprezzato il prevalere della dimensione umana rispetto a quella divina, si univa ad Atene quello di una più generale funzione simbolica che meglio esprime i significati della dimensione politica. Il Pritaneo costituisce un nuovo umano centro della vita dei cittadini, per il suo essere qualcosa di radicalmente diverso dagli edifici che lo hanno preceduto come referenti di diverse forme del vivere sociale: il palazzo della sovranità assoluta, e il tempio, inte-

37. GERNET 1952 = 1968, pp. 382-402.

38. DURAND 1986.

so come dimora del dio e come luogo d'incontro tra questo e la comunità nel corso della pratica dei culti.

Il Pritaneo esprime una ulteriore diversità rispetto a luoghi per certo importanti nella vita delle comunità primitive, come le tombe degli antenati e —in modo del tutto particolare— le tombe di quegli uomini, che nella perdita della vita acquisivano una caratteristica di trasformazione fino alla vera mutazione in eroi, partecipi del divino in quanto destinatari di forme di culto e capaci di confermare messaggi identitari. Si tratta di un luogo destinato a una comunità che ha la funzione di rappresentarne una più numerosa. Per usare un'immagine espressiva: si tratta davvero del cuore pulsante della città, la formazione sociale di uomini che sono governati da uomini.

Nella corrente di studi cui facciamo riferimento, tutti i passaggi successivi sono stati finalizzati ad una maggiore precisazione degli elementi che siamo venuti indicando ma, soprattutto, nella ricerca e nella definizione di principi generali di interpretazione e di comprensione.

In particolare, all'inizio degli anni Sessanta, Jean Pierre Vernant concepì e realizzò una serie di studi, uno solo dei quali, con caratteristiche di sintesi programmatica, *Les Origines de la pensée grecque*, in cui erano contenute, a riguardo, due tesi di fondo³⁹. La prima era relativa alla sostanziale corrispondenza che l'autore identificava tra le concezioni cosmologiche dei Greci e i principi ordinatori, nello spazio e nelle istituzioni, della loro convivenza politica. La seconda interpretava il fenomeno, il cui culmine veniva indicato nella riforma clistenica, come un aspetto di un più generale processo di razionalizzazione e addirittura di laicizzazione del pensiero. Entrambi questi punti sono stati poi criticati e corretti. Al lavoro di revisione e di critica ha partecipato assai attivamente lo stesso Vernant. In stretta correlazione con la sintesi, elaborata ed esposta anche nel seminario tenuto da Vernant all'EPHE, erano i saggi analitici su *Hestia et Hermès* e su *Structure géométrique et notions politiques*⁴⁰. La prima esposizione del primo era avvenuta, presente ancora Gernet, nel giugno del 1960 al Centre de Psychologie comparative di Meyerson.

Su quella linea di pensiero, Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet che partecipava attivamente al seminario vernantiano, conclusero, come abbiamo detto, nel 1964 la ricerca dedicata a *Clisthène l'Athénien*. Quel passaggio della storia critica del tema aveva una qualità immediatamente evidente: gli autori si occupavano esplicitamente della rappresentazione dello spazio ma non la separavano da quella del tempo. Questo facevano applicandosi allo studio del pensiero politico greco di una età storica relativamente ben documentata. Quello che per noi costituisce il termine finale della riflessione era per loro il termine iniziale, sulla base di una premessa che è diversa dalla nostra. Nel loro caso, era evidente il desiderio di partire da un momento di realtà per affrontare poi —sulla base delle certezze che questo permetteva— l'analisi

39. VERNANT 1962.

40. VERNANT 1963 ; 1968.

del formarsi di un complesso pensiero politico, quello di Platone, che nella realtà non riuscì, malgrado le intenzioni dell'autore, a ritornare con l'effetto di trasformazione e di edificazione di una *politeia* filosoficamente giustificata, che lo scolaro di Socrate sognò per tutta la vita. Il merito primo di quella ricerca restava tuttavia la comprensione relativa alla sostanziale indissolubilità delle due nozioni, di spazio e di tempo, all'interno della cosiddetta riforma clistenica. Il processo distintivo arrivava anzi alla identificazione di un terzo momento —logico matematico— il quale, attraverso l'applicazione privilegiata del sistema decimale, arrivava a spiegare la complessità della operazione politica realizzata dall'alceonide Clistene, con la sua istituzione, appunto su base decimale, delle nuove tribù e con la conseguente diversa distribuzione degli spazi ma anche dei tempi della vita della città. Questo secondo aspetto —la cosiddetta riforma del calendario attico conseguente alla esigenza di una regolare successione delle pritanie— affermava una preminenza dell'astratto sul concreto, del nuovo sul vecchio, dell'artificiale e convenzionale sul naturale che certamente deve aver grandemente impressionato i contemporanei. Non pare almeno a me altrettanto certo che il fenomeno, o meglio l'insieme di fenomeni connessi con la decisione politica, sia stato accompagnato da una precisa comprensione degli aspetti relativi alle questioni di cui ci stiamo occupando. La spiegazione poté tuttavia subito essere cercata nella rilettura che Vernant fece dell'insieme nella recensione apparsa nelle *Annales* ma conosciuta da tutti dalla contemporanea pubblicazione di *Mythe et pensée chez les Grecs*⁴¹.

Con il che forse il cerchio si chiude.

Per certo qui si chiude la mia riflessione di storia culturale.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

SIMONETTA ANGIOLILLO, *Arte e cultura nella Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*, Bari 1997.

CARLA M. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Boston-London 1995.

ANGELO BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

CLAUDE CALAME, *Thésée et l'Imaginaire athénien*, Lausanne 1996.

JOHN M. CAMP, *The Athenian Agora*, London 1986.

— *The Archaeology of Athens*, Yale 2001.

PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.

J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977.

MARIASSUNTA CUOZZO, *Reinventare il passato. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.

41. VERNANT 1965a ; 1965b.

- BRUNO D'AGOSTINO, «La necropoli e i rituali della morte», ne *I Greci*, II, 1, Torino 1996: 435-70.
- BRUNO D'AGOSTINO e B. D'ONOFRIO, recensione a Morris 1987, *Gnomon* 65, 1993: 41-51.
- Riccardo Di Donato, 1980-2009.
- «Un paradigma di critica sociologica. Le recensioni di L. Gernet su *L'Année sociologique*», *ASNP*, S. III, 10, 1980: 413-29.
 - «Louis Gernet, *Solon, Les bases de la cité classique*, *Quaderni di Storia*»13, 1981: 221-35.
 - «Aspetti del diritto di proprietà in Grecia secondo Louis Gernet», *ASNP* S. III, 10, 1980: 1259-310.
 - «Louis Gernet, *Constitution et Religion*, *Quaderni di Storia*»16, 1982: 205-212.
 - «Invito alla lettura dell'opera di Ignace Meyerson. Psicologia storica e studio del mondo antico», *ASNP*, S. III, 12, 1982: 603-64.
 - «Usener n'habite plus ici. Influenze tedesche negli studi francesi di storia della religione greca» in: A. Momigliano (ed.), *Aspetti di Herman Usener filologo della religione*, Pisa 1982: 213-28.
 - «L'anthropologie historique de Louis Gernet», *Annales E.S.C.* 5/6, 1982: 984-96.
 - «Louis Gernet, *Les débuts de l'Hellénisme*», *Annales E.S.C.* 5/6, 1982: 965-83.
 - «Forme e strutture della parentela in Grecia antica. Tre inediti di L. Gernet a cura di R. Di Donato», *AION. Archeologia e Storia antica* V, Napoli 1983: 110-210.
 - «On the Men of ancient Greece. A review of *Myth, Religion and Society. Structuralist Essays* by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet», *Comparative Criticism* 5, 1983: 333-42.
 - «Di Apollon sonore e dei suoi antenati. G. Dumézil e l'epica greca arcaica», *Opus* II, 1983: 401-12.
 - «Il se, il quando, il quanto e il come. Antropologia e storia, ne *Gli antichi a molte dimensioni*», supplemento a *Il Manifesto* 27. 10. 1983: 1.
 - «Le laboratoire d'un travailleur intellectuel: les Archives Louis Gernet», *Études durkheimiennes* 8, 1983: 8-15.
 - «La fabbrica dell'Antropologia», *Studi storici* 24, 1984: 91-99.
 - «Aspetti e momenti di un percorso intellettuale: Jean Pierre Vernant», *Rivista Storica Italiana* XCVI, 1984: 680-95.
 - «Louis Gernet, Le droit pénal de la Grèce ancienne», in *Du châtement dans la cité*, Rome 1984: 9-35.
 - *Gli uomini, le società, le civiltà*. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss, a cura di R. Di Donato, Pisa 1985.
 - «La cité de Fustel à Glotz. Méthode historique et science sociale», in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Editions de l'EHESS, Paris 1987: 451-61.
 - «Il secondo occhio. Il diritto materno nell'École sociologique», *ASNP*, Serie III, 20, 1988: 429-43.

- «Ignace Meyerson dal suo archivio», *Belfagor* 254, 1988: 327-34.
 - «Postilla vernantiana», *Iride, Filosofia, ermeneutica, filosofia della scienza*, 1, 1988: 17-19.
 - «Pour une histoire de la psychologie historique. Lettres et notes d'Ignace Meyerson», *Technologies, Idéologies, Pratiques* VIII, 1989: 65-91.
 - *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1990.
 - «Anthropologie historique de la Grèce ancienne», *Préfaces* 18, avril-mai 1990: 78-81.
 - «Invito alla lettura dell'opera di J.-P. Vernant», prefazione a: J.-P. Vernant, *Le Origini del pensiero greco*, Roma 1993.
 - «Un Homme, un livre», postface à Meyerson 1995: 223-72.
 - «L'impossibile paradigma: sociologia e letteratura», ne *Lo spazio letterario dei Greci* vol. II, Roma 1995: 763-90.
 - «Le Journal de Psychologie d'Ignace Meyerson: au carrefour des sciences de l'homme», in *Pour une Psychologie historique*, Paris 1996: 119-30.
 - «Marcel Mauss et la Völkerpsychologie», *Revue Européenne des Sciences Sociales* XXXIV, 105, 1996: 67-74.
 - «Aurora di una Antropologia», in Gernet 1997: 7-20.
 - «Tra selvaggi e bolscevichi», in Mauss 1998: VI-LXXVIII.
 - «Tra passato e presente. L'impegno di J.P. Vernant. Un percorso intellettuale», *Studi Storici*, 2000: 7-15. (a)
 - «La funzione giuridica tra individuo e società». Premessa a Gernet 2000.
 - «Recensione a: J.P. Vernant, *Tra Mito e politica*», in *Eikasmos* IX, 1998 (2000): 510-513. (c)
 - *Hierà*. Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca, Pisa 2001a.
 - «Omero in compagnia», in Vidal-Naquet 2001b.
 - «Lontano da Dioniso?» in Vidal-Naquet 2002: VII-XXVII.
 - «Un mondo mitico», in Vernant 2003: 79-97.
 - «Immaginario e civiltà», in Gernet 2004: 7-18.
 - «L'Oblío nella memoria. La polis di Nicole Loraux», *Ítaca. Quaderns catalans de Cultura clàssica* 22, 2006: 89-96.
 - «Commiato». Postfazione a Vidal-Naquet 2006: 129-132.
 - «Ricordo di J.-P. Vernant», *Annali di Archeologia e Storia Antica*, n.s. 13-14, 2006-2007: 11-12.
 - «Ciao Jipé. Umanità e amicizia di J.-P. Vernant», *La Rivista dei libri*, Giugno 2007: 12-14.
 - «Storia della cultura e analisi dei testi», in Marrucci Taddei 2007: 5-14.
 - «La leggenda eroica come memoria sociale de Greci, Appendice», *ibid.* cit. : 137-49.
 - «Postilla 2009», in Vernant 2009: 79-80.
- JEAN-LOUIS DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris 1986.
- ROLAND ETIENNE, *Athènes, espaces urbains et histoire*, Paris 2004.

- MOSES I. FINLEY, *Early Greece: the Bronze and Archaic Ages*, London 1970. tr. it. Roma-Bari 1972.
- LOUIS GERNET, «Sur le symbolisme politique: le foyer commun», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1952: 22-43.
- *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- *Les Grecs sans miracle*. Textes 1903-1960 réunis et présentés par R. Di Donato, préface de J.-P. Vernant, postface de R. Di Donato, Paris 1983.
- *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, prefazione di J.-P. Vernant, Milano 1983.
- *I Greci senza miracolo*. Testi raccolti e presentati da R. Di Donato, prefazione di J.-P. Vernant, Roma 1986.
- *La famiglia in Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Roma 1997.
- *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di Andrea Taddei, Firenze 2000.
- *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca* editi da Antonella Soldani, Pisa 2004.
- EMANUELE GRECO, «Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico», *I Greci* II.2. Torino 1997: 619-54.
- *La città greca antica, istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999.
- *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, Atene 2005.
- EMILY KEARNS, *The Heroes of Attica*, London 1989.
- ETTORE LEPORE, «Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia», in *La città e il suo territorio in Magna Grecia*, Taranto 1968.
- PIERRE LÉVÊQUE - PIERRE VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964.
- MARCEL MAUSS, *I Fondamenti di un'antropologia storica*, a cura di R. Di Donato, Torino 1998.
- LUCIA MARRUCCI-ANDREA TADDEI (edd), *Polivalenze epiche. Contributi di Antropologia storica*, Pisa 2007.
- IGNACE MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948, 1995².
- *Ecrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris 1987.
- *Psicologia storica*, a cura di Riccardo Di Donato, Pisa 1989.
- IAN MORRIS, *Burial and Ancient Society*, Cambridge 1987.
- *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.
- *Archaeology as cultural History*, Oxford 2000.
- JENNIFER NEILS, *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton 1992.
- ROBERT PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- LIANA PARLAMA-NICHOLAS CHR. STAMPOLIDIS, (curators), *The City beneath the City. Finds from excavations for the Metropolitan Railway of Athens*, Athens 2003².
- F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1996 (1984).
- «Mémoire et visibilité: la construction symbolique de l'espace en Grèce géométrique», *Ktéma* 23, 1998: 94-101.
- JEAN PIERRE VERNANT,
- *Les Origines de la pensée grecque*, Paris 1962.

- «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme* 1963: 12-50.
- «Espace et organisation politique en Grèce ancienne», *Annales ESC* 1965: 576-595.
- *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965b, 1971², 1985³, tr.it. Torino 1970.
- «Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre», *Eirene* 7, 1968: 5-23.
- *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique* réunies par Riccardo Di Donato, 2 voll., Roma 1995.
- *Mito e religione in Grecia antica*, a cura di Riccardo Di Donato, Roma 2003, 2009².
- PIERRE VIDAL-NAQUET,
- *L'Affaire Audin*, Paris 1958.
- «Temps des dieux et temps des hommes», *RHR* 1960: 55-80.(a)
- «Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche», *Historia* 9, 1960: 294-308.(b)
- «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l' *Odyssee*», *Annales ESC* 25, 1970: 1278-97.
- *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981.
- *L'Affaire Audin (1957-1978)*, Paris 1989.
- *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1990.
- *Mémoires 1. La brisure et l'attente*, Paris 1995.
- *Mémoires 2, Le trouble et la lumière*, Paris 1998.
- *Il mondo di Omero*, a cura di Riccardo Di Donato, Roma 2001.
- *Lo specchio infranto. Tragedia ateniese e politica*, a cura di Riccardo Di Donato, Roma 2002.
- *Atlantide. Breve storia di un mito*, a cura di Riccardo Di Donato, Torino 2006.

ABSTRACT

As an homage paid to Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet we have been revisiting the whole of contributions proposed by the French studies on political space of the Greeks. The particular case examined is the Athenian one, from Theseus' mythical synoecism to historical Cleistenes' reform. Human interventions on physical grounds, documented by archaeology, are interpreted. After a re-reading historical sources, the anthropological validity of the interpretation of public space, as shaped in the Louis Gernet's essay on political symbolism of the *koiné bestia*, finds a problematical confirmation.