

GERARDO POMPEI

LA PACE NEL MONDO GRECO

La riflessione è organizzata, fondamentalmente, secondo un criterio diacronico per mettere in luce come l'idea della pace sia nata e si sia sviluppata nell'antichità.

La parola italiana pace è diretta derivazione del latino *pax* (accusativo *pacem*); *pax*, con altre unità lessicali, si raccoglie intorno alla radice indoeuropea *pak* (non pag. "conficco") che significa "rendere saldo, rendere fermo, unire, collegare"; la parola indica quindi gli atti, i presupposti della condizione di pace. *Pakari* è attestato nel vaso di Dueno, *pacere* nelle XII Tavole; in Plauto è documentato un avanzato grado di strutturazione (*pax, paco, paciscor, pacifico, pactio, pactum*). La radice è molto produttiva anche nei dialetti italici (permane ancora nel dialetto calabrese il riflessivo *pacarsi*): l'aggettivo *pakri* è attestato in due iscrizioni sepolcrali col significato di "ben disposto, benevolo". Nell'area medioitalica le forme *pak-s* e *pakri* appartengono all'area sacrale-religiosa, come attestano anche i sintagmi latini *pax deum, pax divum* esprimono il concetto di "benevolenza degli dei". L'equivalente greco della parola 'pace' è εἰρήνη, εἰρηνή. L'etimologia è incerta; per qualcuno è da riconnettere al verbo ἀραρίσκω, *ararisko* (congiungo, rendo saldo), con significato simile alla parola latina. Un'altra ipotesi ricollega la parola Εἰρηνή ad una antica divinità, a cui fu successivamente collegata la personificazione di un'idea astratta; anche in questo caso, quindi, ci si riferisce ad un ambito religioso. La parola "pacifismo" è un neologismo abbastanza recente, apparso per la prima volta nelle colonne del giornale " *Les Etats-Unis d'Europe*" pubblicato dal 1867 al 1870.

L'exkursus inizia obbligatoriamente dai **poemi omerici**, in cui l'ideale della pace non risulta ancora formulato; dall'epos omerico non si evince un'idea lucida ma semplicemente un sentimento della pace. L'Iliade è, evidentemente e soprattutto, il poema della guerra. E per capire il sentimento della pace, conviene, per le società arcaiche specialmente ma anche per quelle dell'età classica, chiarire la concezione della guerra. È in questa che l'eroe omerico dimostra la sua virtù, *aristeia*, ed il *kleos*, la fama aristocratica, è acquisito nello scontro individuale; la vittoria arreca prestigio in relazione alla fama ed al valore del vinto, di cui si domanda, nei colloqui che precedono il duello, il casato e le imprese. Nella concezione di tale etica agonale al tripudio del trionfo del vincitore si contrappone però sempre il compianto e la pietà per il vinto; il dolore ed il pianto per gli eroi caduti, accompagnano in maniera insistente tutto il poema ed ogni lettore si trova portato a compiangere, in modo molto intenso, con Achille la morte di Patroclo, e con Priamo la morte di Ettore. Appare molto significativa la conclusione della grande epopea bellica con i solenni funerali di Ettore. Altrettanto significativa risulta la descrizione di uno strumento bellico per eccellenza, lo scudo; tra le raffigurazioni istoriate sul grande scudo di Achille, nel XVIII libro dell'Iliade, dai versi 490 e seguenti, appaiono due città, una in pace e l'altra in guerra. La descrizione della città in pace viene per prima e riappare in seguito (vv.541-606) in una specie di supplemento dedicato alle opere dell'agricoltura e dell'allevamento. Va comunque rimarcato che non appare mai, in questo contesto, la parola 'pace' e nemmeno qualche sinonimo: si descrive una città in cui la vita si svolge normalmente opponendola ad un'altra in cui regna "Lotta e Tumulto e la dea esecrabile che presiede al trapasso sanguinoso"(v.535) I vantaggi e le gioie della pace sono l'aspirazione e la nostalgia per ciò che si è perduto e questo si coglie anche in brevi passaggi, come quando (Il. XXII 153-156) Achille insegue Ettore: " *E intorno ci sono lavatoi ricchi d'acqua, - belli, di pietra, dove le vesti vivaci- lavavan le spose dei Teucri e le belle figliole - un tempo, in pace (τό πρίν, ἐπ'εἰρήνης) prima che i figli degli Achei giungessero*"; oppure, più chiaramente, l'amore della pace, nella città organizzata secondo le norme umane e divine che regolano la vita umana, è l'amore della vita (Od.VIII 248-253): " *E sempre il festino c'è caro, la cetra, la danza, - vesti mutate e bagni caldi e l'amore. - Su, quanti siete i migliori danzatori feaci,-danzate, che lo straniero narri agli amici, - tornato a casa, quanto eccelliamo su tutti -nell'arte navale e alla corsa e nella danza e nel canto.*" In questo passo, se è evidente l'idealizzazione della città - in quanto Ulisse, dopo aver doppiato capo Malea, esce da spazi geografici precisi e connotabili per entrare in uno spazio ideale, un'utopia con connotazioni caratterizzanti di carattere politico - è per converso assente la concettualizzazione o quantomeno la definizione di pace attraverso una parola specifica. L'idea di pace, in ambedue i

poemi, è quasi inesistente. Omero adopera in tutto quattro volte tale parola, ed in tre casi - uno di essi è stato già esaminato - si tratta di brevi menzioni in cui si parla di ciò che succede durante la pace, ἐπ'εἰρήνης. Nel quarto caso, la menzione è più specifica e significativa, in quanto alla fine dell'Odissea, a conclusione di tutte le vicende di guerra e di avventura, Atena impone, da parte di Zeus, la riconciliazione ad Itaca: l'ordine di Zeus è: "*che tornino la ricchezza e la pace, πλοῦτος καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω*" (486). Lo scopo finale di tutto risulta la riconquista della condizione perduta, per cui sembra emergere l'ideale della pace, anche se viene in mente che la riconquista di tale condizione non può più essere integralmente recuperata, come riflette Menelao (*Od.* IV 77 segg.), il quale al suo ritorno, sente che non c'è più gioia a regnare perché continuamente gli torna in mente il ricordo dei tanti morti che hanno costituito il doloroso prezzo della vittoria. Altri limiti sono da evidenziare nello statuto etico della guerra omerica: la crudeltà sul cadavere del vinto lasciato insepolto al pasto dei cani ed uccelli; la frode, la razzia, l'uccisione dei combattenti e la deportazione delle donne e dei bambini in una guerra che ha come scopo finale la distruzione della città. Menelao (*Il.* VI 37-60) ha vinto il duello con Adraste, sta per risparmiarlo, cedendo alle sue preghiere, ma sopraggiunge Agamennone che mette a morte il troiano con queste parole: "*Che nessuno di essi sfugga al vortice della morte e al nostro braccio, neppure il bambino nel seno della madre, neppure il profugo. Tutti coloro che Ilio racchiude debbono scomparire senza lasciare né rimpianti né tracce.*" Questi versi sembrano gli ispiratori delle Troiane di Euripide. Un altro esempio di crudeltà è l'orrendo massacro di dodici nobili figli di Troiani sulla tomba di Patroclo (*Iliade* XXII). Nell'*Odissea* (XXIV 433-434) troviamo questa affermazione: "*Poiché sarebbe una vergogna anche per gli uomini che debbono ancora nascere se dovessero apprendere che non ci vendicheremo degli uccisori dei nostri figli e dei nostri fratelli.*" Nella cosiddetta Dolonia (*Il.* X), è il grande Ettore a spergiurare (327-332); è poi Ulisse a promettere, se pur non chiaramente, la vita a Dolone (383) che risponde a tutte le richieste con tale convinzione; ma Diomede lo uccide freddamente (446 segg.). Quando Ulisse racconta le sue avventure, nella reggia di Alcino, narra fra le sue imprese quella contro i Ciconi, in cui la devastazione del territorio, l'uccisione degli uomini, la deportazione delle donne, la loro spartizione insieme col resto del bottino hanno lo scopo di non privare nessuno "*del giusto.*" "*Da Ilio il vento, spingendomi, ai Ciconi m'avvicinò - a Ismaro; quì io incendiai la città e li uccisi; - dalla città le donne e molte ricchezze rapimmo - e le spartimmo, sicché nessuno fosse privo del giusto.*" (*Od.* IX 39-44) Gli esempi potrebbero essere moltiplicati a volontà in quanto questi erano i caratteri che la tradizione aveva tramandato come distintivi di questa dura società guerriera, nella quale non avevano ancora fatto la loro comparsa le leggi non scritte. L'umanizzazione dei poemi è da attribuire alla sensibilità del poeta ed al processo di ingentilimento delle epoche successive, le epoche cioè della composizione dei poemi. Le considerazioni, dedotte dal testo, possono poi essere ridimensionate e corrette da riflessioni preliminari e di metodo. Il mondo omerico ha una sua coerenza solamente a livello artistico. Come si sa, sia l'analisi storica che quella linguistica hanno messo in evidenza molteplici contraddizioni, soprattutto per quanto concerne l'arte bellica, in cui sono ancor più evidenti le stratificazioni e le sovrapposizioni linguistiche e storico-culturali. La decifrazione della scrittura lineare B, che ha come materiali soprattutto testi amministrativi, ha sì portato alla luce alcune tavolette dei palazzi di Cnosso e Pilo che parlano dell'organizzazione militare, ma il loro contributo alla chiarificazione del problema è stato nullo, anzi ha addirittura aumentato i problemi. Accanto alla fanteria, l'esercito miceneo annoverava una formazione di combattenti dai carri, che dipendeva strettamente dal re, in quanto era il sovrano stesso che forniva a questi uomini tutta la dotazione bellica. Anche il confronto con i popoli coevi dell'area mediterranea mette in rilievo elementi comuni, in quanto gli uomini dei carri appartengono ad una speciale aristocrazia dedita solo alla caccia ed alla guerra. Il cavallo è privilegio di una stretta minoranza; il carro, utilizzato nelle parate ed in guerra, presuppone anche una abilità tecnica specifica; come oggetto di dono personale del sovrano costituisce privilegio personale che il guerriero porta anche con sé nella tomba; la contropartita del privilegio è uno speciale legame di fedeltà nei confronti del monarca, dell'ἄναξ. In Omero non è

più così. Achille non dimostra nessun vincolo di sudditanza, sancita da un giuramento, *orkos*, nei confronti di Agamennone, ma solo un legame di solidarietà reciproca, *philotes*, nei confronti del suo popolo. Se Agamennone è capo supremo perché la sua autorità gli è stata conferita da Zeus stesso, Achille, come gli altri eroi, misura il proprio potere dal suo valore personale ed ha tale autonomia che gli consente l'aperta ribellione. Achille possiede anche alcuni tratti caratteristici di quello che noi chiamiamo 'cavaliere errante': una prerogativa eccezionale, l'invulnerabilità, ed armi eccezionali. Altri eroi del mito arcaico (Bellerofonte, Tideo, Peleo, Telamone) possiedono altre caratteristiche 'cavalleresche': hanno abbandonato la patria per un delitto, sono sottoposti a prove di valore, superate le quali sposano anche la figlia del re. Per questi eroi, i cavalli, i carri, tutte le armi appaiono un possesso privato e non sono forniti da alcun palazzo, per cui tutti i re, βασιλεῖς, sono simili in dignità e tutta l'aristocrazia guerriera appare fortemente autonoma. Sul piano bellico, non esiste una formazione di carri, né per caricare e travolgere né per combattere personalmente; il carro è rimasto solo un particolare e prestigioso mezzo di trasporto, dal quale l'eroe discende per combattere, sia individualmente ma anche in formazione serrata. La comparsa della prima falange (VII sec.) implica un processo di trasformazione radicale dell'etica bellica, in quanto alla prodezza individuale si sostituisce la disciplina collettiva; si prepara l'evoluzione verso l'ingresso della fanteria come formazione bellica predominante; tale contingente è formato dagli uomini del popolo, demo, che sono in grado di acquistarsi un equipaggiamento costituito solo dall'armamento personale oplitico, panoplia, relativamente semplice e poco costoso in quanto esclude carro e cavallo. Gli uomini che compongono la falange appartengono anche ai ceti di piccoli proprietari e contadini e formano un gruppo umano in cui ciascuno è simile all'altro, in un legame di solidarietà e di interdipendenza e lealtà, πίστις; tali condizioni di uguaglianza, ἰσότης, hanno il loro corrispettivo nella uguaglianza e libertà di parola, *isegoria* e *parresia*, sia nell'assemblea militare che in quella civile e politica. I valori aristocratici sono soppiantati in quanto è un intero gruppo che si fa aristocrazia. È nata una nuova forma politica, la polis, in cui i valori sono comuni, *ta koinà*, ed i rapporti e le relazioni sono isonomiche, simmetriche e reversibili: l'esercito è costituito dai cittadini della città e la città non è altro che l'insieme dei guerrieri, in quanto la guerra fra le città sarà purtroppo uno stato normale. In questo contesto, un accenno ai poeti lirici; anch'essi hanno talvolta parlato della pace, anche nel suo aspetto politico, con il suo legame con la giustizia, eunomia. Ma si tratta sempre di una pace limitata alla città ed opposta alla guerra civile, *stasis*. Se in Omero la guerra risultava una condizione necessaria per permettere all'eroe di mettere in luce il proprio valore, già in **Esiodo** si riscontra un notevole progresso; il mondo contadino, a cui è legata la sua opera gli *Erga*, esige come condizione necessaria di vita la pace. La guerra è proiettata in un tempo mitico; mentre gli uomini dell'età dell'oro (*Erga* 113 segg.): " *vivevano come dei lontani dalle fatiche e dalla sventura...in festa, al di fuori di tutti i malanni... contenti ed in pace [ἥσυχος]*." la condizione bellica appare come caratterizzante per gli uomini della stirpe del bronzo (*Erga* 145 segg.): " *nata dai frassini, [il legno della lancia] terribile e possente: ad essi stavano a cuore le opere di Ares funeste e le violenze [ὕβρις]... una forza immensa e mani invincibili venivano dagli omeri... abbattuti dalla forza stessa delle loro braccia, quelli se ne andarono alla casa di Ade tremendo, senza una fama qualsiasi*." La loro ὕβρις, (hybris) è esclusivamente militare e se per gli uomini dell'età dell'oro, che vivono in pace ed in giustizia, la morte avviene indolore, nel sonno, ed il premio è divenire (122-124) " *i demoni, quelli buoni, terrestri, custodi degli uomini mortali, i quali stanno a guardia delle opere giuste e delle ingiuste*" per gli uomini del bronzo il destino è una vita breve e violenta ed una morte anonima. Anche la razza degli eroi è dedita alla guerra, ma è nello stesso tempo " *più giusta e più valorosa [δικαιότερον καὶ ἄρειον]*" (158); tra essi ci sono quelli che (161 segg.), dediti ad una guerra definita nefasta [πόλεμός τε κακός] ed alla mischia terribile [φύλοπις αἰνὴ] lottano e periscono alcuni presso Tebe, altri spinti a Troia. " *Quivi alcuni nascose sottoterra il fato della morte, mentre ad altri Zeus Cronide concesse una vita ed una dimora, lontano dagli uomini, verso i confini della terra. Ed essi abitano là, con l'animo sgombro di affanni, nelle isole dei beati, presso l'Oceano dai vortici profondi, gli eroi venerandi, per i quali*

tre volte l'anno la terra ricca di doni porta un soave, pingue raccolto." La contrapposizione fra due tipi di guerra e di guerriero, tra ciò che deve essere considerato giusto o ingiusto, è evidente. Altre contrapposizioni sono quelle riscontrabili fra il campo arato, per un rito militare, dagli uomini dell'età del bronzo *"che non mangiavano pane"* (*Erga* 150) e la terra lavorata dall'uomo, che ha ricevuto il lavoro agricolo come condanna ma anche come forma di vita morale che lo contrappone al guerriero; *"coloro che lavorano diventano mille volte più cari agli immortali"* (*Erga* 309) e stabiliscono un nuovo legame con gli dei in quanto fra la fatica umana e la fruttificazione produttiva entra in gioco la collaborazione divina dell'intervallo. Per il poeta di Ascra la Pace è anche un'astrazione ed una divinità. *"Zeus ha generato Themis (Teogonia 901), la quale ha generato le Ore, Eunomia, Dike e la fiorente Pace."* In questo passo le divinità sono paratatticamente e semplicemente accostate ed il loro rapporto è difficile da stabilire soprattutto perché l'idea di una giustizia, Dike, sostenuta dal rispetto della legge, Eunomia, è in Esiodo problema irrisolto. Nel *'Certame di Omero ed Esiodo'* (V sec.) il giudice, il re di Calcide, assegna la vittoria ad Esiodo con la motivazione che, contrariamente ad Omero, che esorta gli uomini alla guerra, il poeta di Ascra esorta al lavoro, all'agricoltura ed alla pace. Nella polemica, di cui Esiodo si fa interprete, contro il potere giudiziario e politico degli aristocratici si può vedere una rivendicazione non solo del diritto alla giustizia ma anche dei proprietari terrieri contro il potere di una aristocrazia in crisi; e la funzione aristocratica per eccellenza era quella militare, in evidente arretramento perché sul punto di essere soppiantata dalla formazione oplitica, costituita dai nuovi cittadini, contadini e piccoli proprietari.

Per i **poeti lirici** pace è aspirazione alla tranquillità, *ἡσυχία*, e come tale la chiamano sia Solone che Teognide, che Pindaro; tale Tranquillità si auspica come condizione per il benessere, visto ancora e sempre nell'ambito della polis (*ἡσυχίαν φιλόπολιν* Pindaro *Olimp.* IV 18). Come nei poemi omerici, anche nella poesia lirica la pace è sorgente di ricchezza (cfr. Bacchilide 4 Sn. Pindaro *Olimp.* XIII 7); *ἐπλουτοδότειρα* (framm. 103 P). La parola *εἰρήνη* (*eirene*) indica in questi contesti il contenuto, i frutti della pace.

La concezione agonale o più semplicemente agonistica che abbiamo visto caratterizzare l'eroe omerico, percorre tutte le istituzioni fondamentali ed i rapporti fra i greci, dall'età arcaica fino a quella classica. Fin dai tempi più lontani non esistono differenze o limiti ben individuabili fra giustizia privata e vendetta, fra rappresaglia e razzia, o addirittura fra un ratto di donne e la guerra (anzi questi ultimi sono spessissimo connessi, non solo nei miti o nei poemi omerici, ma anche nelle Storie di Erodoto). *"La vendetta è una guerra ,come la guerra è una serie indefinita di vendette "* (G.Glotz ' *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grece* ' Paris 1904, p. 92). Nemesis (*νέμεσις*) ha il duplice significato di giusta ripartizione e di vendetta ed è parola derivata dal verbo *nemo* (*νέμω*), ripartire, da cui derivano *nomos* (*νόμος*) legge, e tutte le altre parole di significato simile; è opportuno anche ricordare che la società greca ignora il concetto di perdono ed è anzi permeata dalla concezione di giustizia-vendetta, per cui si augura il bene agli amici ed il male ai nemici. *"Per i Greci dell'età classica la guerra è naturale...la pace, o piuttosto le tregue, s'iscrivono come tempi morti...Fra gli individui e le famiglie come fra gli Stati, nei concorsi dei Giochi, nei processi del tribunale, nei dibattiti dell'Assemblea come sul campo di battaglia, il Greco riconosce, sotto i nomi diversi di Polemos, Eris, Neikos, quella stessa potenza di scontro che Esiodo pone alle radici del mondo e che Eraclito celebra come padre e re di tutto l'universo."* (J.P.Vernant *'La guerra delle città* 'p. 22 in *" Mito e società nell'antica Grecia "* Einaudi 1981) Gli **storici** antichi hanno ancora di più contribuito a mettere l'accento sulla guerra; nelle Storie di **Erodoto** la guerra ha sì un posto importante ma non esclusivo, dato il carattere tendenzialmente onnicomprensivo della narrazione erodotea; la rigida selezione degli avvenimenti operata da Tuciddide fa sì che la Storia sia quasi esclusivamente costituita da eventi politico-militari. La guerra è il fatto storico, la pace è un non-fatto (Diodoro Siculo XII 26:" *In quell'anno [prima del 431] c'era pace in tutto il mondo e perciò non ho nulla da raccontarvi*" o Tacito Ann. IV 32 : *"Quello che vi racconto vi sembrerà cosa da poco [nel 24 d.C.]; ma nessuno vorrà paragonare i nostri*

annali con la scrittura di coloro che composero gli antichi avvenimenti del popolo romano. Quelli, spaziando liberamente, ricordavano grandissime guerre, espugnazione di città, uccisioni e catture di re... Il mio è un campo limitato, faticoso e senza gloria: una pace immutabile o appena turbata, fatti dolorosi in Roma e un principe noncurante di estendere i confini dell'impero. Tuttavia non sarà stato inutile indagare quei casi, a prima vista insignificanti, dai quali spesso hanno origine grandi avvenimenti." Continuiamo a seguire il saggio già citato di Vernant. Il nemico, ἐχθρός, si oppone all'amico, φίλος, che significa anche proprio, quindi parente o strettamente congiunto. Nemico è anche ξένος, straniero, ma tale termine si applica anche all'ospite accolto con cui si stabiliscono vincoli di ospitalità ritenuti sacri. Tale ambiguità si evidenzia anche nel concetto di guerra; per Platone la guerra, πόλεμος è ciò che è ἄλλότριον καὶ ὀθνεῖον, diverso e straniero; ma ὀθνεῖος, othneios significa anche colui che è legato da vincoli d'alleanza fra le famiglie. Nel mito, nella religione e nelle teorie filosofiche appaiono coppie opposte e complementari: Ares ed Afrodite, Polemos e Philia, Neikos e Harmonia, Eris ed Eros. Tali potenze presiedono sia alla guerra che al matrimonio" *fin quando la vendetta privata e lo scambio delle donne si esercitano nello stesso quadro di relazioni interfamiliari. Il dono d'una giovane è un modo per saldare il prezzo del sangue, la poiné. Il matrimonio mette fine alla vendetta e trasforma i due gruppi nemici in alleati uniti da un patto di pace privato: la philotes. La procedura di philotes riposa sullo scambio solenne di giuramenti fra le parti, horkoi, spondai (ὅρκοι, σπονδαί)... il termine philotes (φιλότης)- che in epoca classica potrà servire a designare un patto pubblico d'alleanza fra città- si applica in particolare all'unione dell'uomo e della donna... Ares, dio della guerra, nel perdonare Cadmo, uccisore di suo figlio, gli dà in sposa Armonia, la figlia che ha avuto da Afrodite. Tutti gli dei vengono a questo matrimonio... La loro presenza conferisce una dimensione cosmica. Ma nel racconto delle nozze di Cadmo e Armonia come in quelle dello spotalizio di Peleo e Teti, simili per molti versi, il tema del dono della discordia (collana di Erifile, pomo di Eris) mostra che, se la guerra trova un termine nel matrimonio, il matrimonio è anche all'origine della guerra. Agli occhi dei Greci, non si possono isolare, nel tessuto delle relazioni sociali così come nella struttura del mondo, le forze del conflitto da quelle dell'unione... La festa greca non implica solo, fra i partecipanti, atteggiamenti di comunione; la lotta è una delle sue componenti sociali e psicologiche essenziali. Le tenzoni mettono alle prese ora le donne fra di loro o gli uomini fra di loro, ora l'elemento femminile e quello maschile della popolazione, ora diverse classi d'età... le lotte potranno avere una funzione apotropaica e purificatrice... o una finalità guerresca... il rito possiede una virtù d'integrazione e di coesione sociale. È attraverso lotte e competizioni che il gruppo sperimenta la sua solidarietà... La complementarità della guerra e del matrimonio scompare con la città... i matrimoni si stringono tra le famiglie d'una stessa città... la sfera degli scambi matrimoniali non coincide più con quella della guerra che si svolge fra Stati diversi... le unità familiari, nella polis, sono raggruppate in seno ad una comunità che le trascende... Il matrimonio è un affare privato lasciato all'iniziativa dei capi di famiglia... la guerra è un affare pubblico, di competenza esclusiva dello Stato... La guerra è la città con la sua faccia rivolta verso l'esterno, l'attività dello stesso gruppo di cittadini confrontati questa volta con quel che non sono, lo straniero, cioè in linea di massima altre città. Nel modello della città oplitica, l'esercito non forma un corpo specializzato... non c'è un esercito di mestiere... Gli strateghi.. sono i più alti magistrati civili... senza un'esperienza particolare nell'arte della guerra. La formazione di opliti richiede senza dubbio una disciplina di manovra... ma questa si acquisisce sin dalla palestra, nel quadro d'una παιδεία [educazione] il cui valore è più generale... Il successo sul campo di battaglia sembra riposare... sulle stesse virtù che assicurano durante la pace il prestigio della città... Se si deve entrare in conflitto... la decisione è presa dall'assemblea, dall'insieme dei cittadini, secondo procedure ordinarie, alla fine d'un dibattito pubblico... L'omogeneità del guerriero e dell'uomo politico è... completa... l'esercito è l'assemblea popolare sotto le armi, la città in guerra, così come all'inverso la città è una comunità di guerrieri, dal momento che i diritti politici appartengono pienamente solo a coloro che possono a proprie spese equipaggiarsi da opliti. Ammettere che gli*

affari della guerra possono essere discussi liberamente in comune, che si può dunque ragionare su di essi, o, che è lo stesso, presentarne a posteriori, al modo di Tucidide, una storia intellegibile, significa applicare alle operazioni militari il modello d'una logica del discorso, concepire gli scontri fra città in relazione alle lotte retoriche dell'assemblea. Nel gioco politico ogni fazione assicura il suo predominio attraverso la sua potenza superiore di persuasione. Se nella prova guerresca la forza delle armi può sostituire il peso degli argomenti, è perché si tratta di potenze dello stesso tipo, che mirano ugualmente a costringere e a dominare, la prima realizzando sul campo e nei fatti quel che l'altra ottiene nell'assemblea sugli ascoltatori. Un discorso ben argomentato può risparmiare una guerra, come in Tucidide la vittoria sul campo di battaglia decidere un dibattito che si è prima espresso per bocca degli strateghi nemici in due discorsi antitetici." È appena il caso di interrompere questa lunga citazione per ricordare come tali argomentazioni si adattino perfettamente al *Dialogo dei Meli e degli Ateniesi* e come le espressioni tucididee τὰ ἔργα τῶν λεχθέντων, ta erga ton lechthenton, le opere delle cose dette(!?), e τὰ ἔργα τῶν πραχθέντων, ta erga ton prachthenton, le opere delle cose fatte (!), risultino così, non solo intellegibili ma strettamente connesse. Riprendendo il filo dello studio compiuto dallo studioso francese, vediamo che egli esamina lo schema usuale degli scontri armati; le formazioni delle città rivali si affrontano in una pianura, πεδίων, e lo scontro è piuttosto un confronto di potenze rivali; l'esercito vincitore non insegue il nemico vinto, perché basta aver dimostrato la propria superiorità; la vittoria è solo una dimostrazione di dominio, κρατεῖν. La polis e la riforma oplitica, l'integrazione della guerra nel più vasto complesso dei valori etici e civili, hanno fatto scomparire dallo scontro armato l'aspetto di ὕβρις, hybris tracotanza e sopraffazione, che era appannaggio e distinzione dell'eroe omerico. "Nella sua forma di competizione organizzata (è ancora Vernant,ib.) che esclude la lotta a morte per annientare l'essere sociale e religioso del nemico come la conquista per integrarlo interamente a sé, la guerra greca classica è un ἄγών [agone]. S'avvicina ai Grandi Giochi panellenici in cui la rivalità si esercita secondo uno schema per molti versi analogo, su un piano pacifico...Nella controversia che le divide, le città si affermano solidali a un sistema comune che le pone, come contendenti in un tribunale o famiglie che portano la loro disputa dinanzi all'arbitro, in posizione di esatta simmetria. Non c'è nulla, beninteso, che rassomigli ad un diritto internazionale: per definizione la sfera del diritto è interna a ogni città. Ma le credenze religiose, le tradizioni sociali dei Greci... sono abbastanza solidamente delineate per imporre le loro norme nella guerra come nella pace. Da questo punto di vista, guerra e pace non costituiscono due stati radicalmente opposti l'uno all'altro, come se l'apertura delle ostilità inaugurasse una rottura completa con lo statuto di diritto anteriore, l'abbandono delle regole riconosciute nei rapporti fra gruppi, l'ingresso in un mondo religioso completamente diverso, La guerra non è e non può essere anomia, assenza di regole. Si svolge al contrario nel quadro delle norme accettate da tutti i Greci, appunto perché queste norme non dipendono dal diritto proprio a ogni polis - e non c'è come a Roma una definizione giuridica della guerra - ma dall'insieme di pratiche, di valori, di credenze comuni nelle quali l'Ellade si riconosce in quanto comunità unica, composta di città diverse, che si affermano sempre più o meno rivali e in scontro nella pace, ma restano sempre più o meno solidali e associate nella guerra." Il periodo della guerra del Peloponneso cambiò radicalmente la tipologia delle guerre tradizionali, in quanto divise le forze dei contendenti in due grandi gruppi contrapposti e la posta della contesa fu l'egemonia su tutta la Grecia. L'ampiezza dei mezzi e delle operazioni militari, il suo perdurare al di là della divisione in stagioni (la guerra fra le città era stagionale, si faceva pressione sul nemico distruggendo il raccolto e le ostilità si chiudevano, al massimo, per la vendemmia), trasformò questa in una guerra che, con termine moderno, potremmo definire 'totale'. Se già precedentemente l'equilibrio fra la volontà di dominio incontrollato, permessa dal κρατεῖν, e i forti ideali di autonomia delle singole città avevano creato equilibri molto instabili, anche se le dispute potevano riguardare solo la definizione dei confini, ora le regole non scritte, che vigevano nei conflitti, vengono cancellate. Atene, ad esempio, cominciò ad effettuare rappresaglie e distruzioni prima contro gli abitanti di Mitilene, poi

contro Torone, e proseguì coi più noti massacri di Scione e Melo. Ai motivi politici ed economici, si aggiunsero, in questa guerra, i motivi ideologici: Atene e la lega democratica si opposero a Sparta ed alla confederazione aristocratica; questa contrapposizione si ripeté anche nell'ambito interno delle città, in cui la lotta fra le fazioni era annosa e continua. Si ingenerarono rivoluzioni, tradimenti, defezioni, in quella che i Greci definivano *στάσις* (stasis), guerra civile, e che comportava l'assenza di ogni regola. Πόλεμος (guerra) e *στάσις* si trovarono unite e si creò un clima di mostruosa ferocia e di spietata rappresaglia, che sconvolse qualsiasi ordine religioso divino o legale ed umano, come ci descrive Tucidide in tre paragrafi di straordinaria intensità (III 81-83):

Nei sette giorni.... i Corciresi continuarono a massacrare chiunque fosse sospetto d'inimicizia nei loro confronti...Imperava la morte, con i suoi volti infiniti: e come di norma accade in simili circostanze, si raggiunse e superò di molto ogni limite d'orrore. Il padre accolteva il figlio: dagli altari si sradicavano i supplici e lì sul posto si crivellavano di colpi. Alcuni furono murati e soppressi nel tempio di Dioniso. Tanto progredì la spirale atroce della lotta civile... Dovunque si ergevano armati l'un contro l'altro... Quando s'aprì il conflitto divenne anche più consueta la pratica, per chi coltivava e metteva a frutto in ogni città i germi rivoluzionari, di ricorrere con successo all'intervento delle due rispettive coalizioni alleate.... Giacquero gli Stati, in pezzi per le lotte civili, sotto i densi assalti della violenza e della brutalità, i frutti sempre vivi - nel presente o in avvenire, finché la natura umana non si converta - di quei moti." Ed a questo punto il grande storico pronuncia un limpido elogio, con intenso rimpianto, della pace perduta: *"In tempo di pace e di prosperità le città e i privati cittadini provano i sentimenti migliori (ἀμείνους τὰς γνώμας) per il fatto che non incorrono in necessità che si oppongono al loro libero volere (ἀκούσιους ἀνάγκας); al contrario la guerra, che toglie il benessere delle abitudini giornaliere, è una maestra violenta e adatta alla situazione del momento i sentimenti della folla."* È stato osservato che, anche nel complesso di questa guerra le norme non scritte furono rispettate; nel momento che avvennero le violazioni più manifeste, esse furono condannate con indignata riprovazione, a riprova che le regole costituivano un modello sempre presente al quale ci si doveva rapportare. Tali regole, confermate dai giuramenti sacri e dalle libagioni, erano, in estrema sintesi: il rispetto della tregua, per cui chi la rompeva cercava sempre di giustificare il suo diritto ad attaccare; l'obbligo di non annientare l'avversario, data la comunanza di razza, lingua, religione ed usanze; l'inviolabilità degli araldi, che non venivano impiegati in tempo di pace, ma solo in guerra (da notare l'espressione πόλεμος ἀκήρυκτος, guerra senza araldi, ad indicare una guerra particolarmente feroce) ; il rispetto dei luoghi sacri, su cui insiste spesso la drammaturgia di Eschilo; il rispetto delle tregue per le feste panelleniche, effettuate sempre in onore degli dei; il rispetto di coloro che si riferivano ad una regola religiosa, di coloro, insomma, che si assimilavano alla categoria dei supplici; il rispetto, poi, di coloro che si arrendevano, dei prigionieri, dei non combattenti. La violazione delle norme non scritte indignava dei ed uomini, e si confidava che agli oppressi non dovesse venir meno l'aiuto umano e divino (cfr. Dialogo dei Meli). Tali regole mutarono profondamente ed irrevocabilmente con l'affermarsi dei regimi ellenistici: la consuetudine di avvalersi di eserciti di mercenari, la guerra scissa dalla politica ed al servizio dei monarchi, intesa solo alla conquista o alla conservazione di imperi, perse definitivamente lo statuto che la regolava nella città degli opliti. Continuando nella lettura del passo tucidideo, rileviamo che non sfugge alla lucida intelligenza dello storico che lo stravolgimento dei rapporti si evidenzia anche nello stravolgimento del significato del linguaggio, e su questi concetti lo storico si dilunga con puntigliosa insistenza. Abbiamo già precedentemente rilevato, seguendo Vernant, come il predominio nella polis fosse esercitato attraverso il dominio del *logos*, come la decisione della guerra scaturisse dal dibattito pubblico, come il carisma del condottiero si esercitasse, da sempre, attraverso la superiore capacità di convincere prima nell'assemblea degli uomini in armi e poi nell'Assemblea comune, come la disciplina collettiva e la superiorità nelle armi fosse la diretta conseguenza della *paideia* del cittadino. In tempo di pace, i cittadini hanno i migliori pensieri, ci dice Tucidide, e conservano il loro libero volere; quando sopraggiunge la guerra, questo tipo di guerra, la ragione viene offuscata dalle passioni irrazionali

della folla. Lo sconvolgimento del logos, sul quale i Greci fondavano la specificità dell'essere umano e il suo grado di dignità, provoca la falsificazione dei concetti ed annulla la possibilità di comunicare efficacemente fra gli uomini, sconvolge e sovverte tutte le norme e le gerarchie sulle quali si fonda il vivere civile, così come preclude ogni possibilità di interpretare intellegibilmente gli eventi. *"E l'usuale valore che le parole avevano in rapporto all'oggetto fu mutato a seconda della sua stima. Ché l'audacia dissennata fu considerata ardire devoto alla causa dei congiurati, e la previdente cautela viltà mascherata da un bel nome, e la moderazione un manto del vile, e la prudenza in ogni cosa un essere oziosi in ogni cosa. L'essere follemente audace fu considerato cosa degna del carattere dell'uomo, e il riflettere per tentare un'impresa da una posizione di sicurezza un ragionevole pretesto per rifiutare. E chi si adirava era persona fida, chi lo rimbeccava era sospetto. Uno che tendeva insidie, se riusciva nel suo intento, era intelligente...E il legame di sangue era meno stretto di quello della società politica, poiché quest'ultima era più pronta a osare senza addurre pretesti; questi sodalizi, infatti, si formavano non per ottenere vantaggi in conformità delle leggi, ma per fare dei soprusi con la violazione di quelle vigenti. E garantivano la fede datasi reciprocamente non tanto per mezzo delle leggi divine, quanto per mezzo di una comune violazione di quelle umane... Vendicarsi di uno era considerato molto più onorevole che il non essere offesi per primi. E i giuramenti di rappacificazione (ὅρκοι...ξυνάλλαγής)... avevano momentaneo valore... ma all'occasione, chi per primo poteva prendere fiducia nelle proprie forze, se vedeva il nemico indifeso provava più piacere a vendicarsi approfittando della sua buona fede che agendo scopertamente... Così, a causa delle sedizioni (στάσεις), si instaurò nel mondo greco ogni genere di disonestà (κακοτροπίας): la semplicità d'animo, con la quale generalmente la nobiltà si accompagna, schernita, svanì, mentre lo schierarsi in campi opposti con sentimenti di diffidenza ovunque fu un'abitudine predominante. Perché non era sufficiente per riconciliare né un discorso efficace (λόγος ἔχυρός) né un giuramento spaventoso (ὅρκος φοβερός)... E le persone dalla mente meno elevata (οἱ φαυλότεροι γνώμην) per lo più prevalevano..."* L'amara conclusione è che la scomparsa del logos come criterio e progetto razionale, che sovrintende alla vita umana in generale ed alla organizzazione politica in particolare, provoca il sovvertimento totale in quanto sono i più spregevoli, sia in senso etico che sociale, culturale e morale (tale è il significato complesso dell'espressione greca), che prevalgono. Comunque, il perdurare e l'estendersi di un tale conflitto provocò come conseguenza anche il fatto che nel V secolo il tema e l'idea della pace, si precisò e si amplificò. Per rimanere nell'ambito degli storici, è ben noto il passo di **Erodoto** in cui Creso afferma (I, 87): "... Colpevole di questo fu il dio degli Elleni, che mi spinse alla guerra. Perché 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. Ma forse era gradito agli dei che queste cose andassero così...[91] Sfuggire al fato è cosa impossibile, anche per un dio. Creso ha espiato il fallo del suo quarto antenato.." Il celebre passo risulta ancora più significativo per il fatto di essere inserito in un contesto moralistico e paradigmatico; si può notare che il motivo del compianto ed anche dello stravolgimento rientra in una tematica consolatoria già nota; degna di nota, l'interpretazione della guerra vista come una necessità provocata dagli dei per portare a compimento un ampio disegno di giustizia. Esprimendo un giudizio personale, lo storico afferma (VII 3): " Tanto la guerra è peggiore della pace, quanto lo è la discordia tra i popoli della stessa stirpe, rispetto alla guerra intrapresa di comune accordo." Si intravedono le basi teoriche del panellenismo, che si svilupperà ed affermerà successivamente. Un solo mezzo deve regolare le controversie: la trattativa (VII 9): " Dato che i Greci parlano la medesima lingua, dovrebbero regolare le proprie contese per mezzo di araldi ed ambasciate, antepoendo ogni altro mezzo alla lotta armata."

L'acquisizione di un'idea ancora più chiara e puntuale della pace e dei suoi vantaggi, ce la dimostra Tucidide, esprimendosi per bocca del siracusano Ermocrate (IV 61, 62): " se ci mettessimo d'accordo tra di noi... non già la guerra avrebbe un termine con la guerra, ma le discordie avrebbero un termine per mezzo della pace, senza tumulti...questo è il vantaggio di una buona deliberazione, mentre quello che da tutti è concordemente riconosciuto come il bene maggiore, la pace, come non

si dovrebbe farla anche fra di noi? Oppure credete che se uno ha la prosperità e l'altro il contrario, non sia più la pace che la guerra a porre fine all'uno e a rafforzare l'altra, per entrambe le parti? Oppure non credete che sia la pace a portare con maggiore sicurezza onori e gloria e tutti quei vantaggi che uno potrebbe illustrare con un lungo discorso, così come potrebbe illustrare i mali per quanto riguarda la guerra?." Il discorso prosegue, completando il concetto sul versante opposto e cioè con la dissuasione e con la disapprovazione dell'uso e della fiducia nella forza come sistema: "E se uno crede di poter essere sicuro nel suo agire grazie all'insistenza nei suoi propri diritti o all'uso della forza, stia attento che non abbia a commettere un doloroso errore, cagionato dall'inaspettato corso degli avvenimenti, perché costui deve sapere che dei molti i quali vollero con la punizione rifarsi sull'offensore o sperarono di avvantaggiarsi con la prepotenza, gli uni non solo non si vendicarono, ma neppure si salvarono, gli altri, invece di guadagnare, dovettero abbandonare anche quello che possedevano. Ché la punizione non ottiene il suo successo dal buon diritto [ricordarsi che i greci ritenevano la vendetta un giusto diritto, e ne viene spiegato il perché] per il fatto che si è subito un torto, né la forza è sicura solo per il fatto che è piena di speranze. Ma è l'imponderabile del futuro che il più delle volte ha la meglio...se tutti ugualmente temiamo siamo più prudenti quando ci assaliamo a vicenda."

Tornando a parlare della pace come prassi, si deve subito puntualizzare che le formule dei trattati non parlano di pace, ma di accordi a termine, ambiziosamente dichiarati di 30 o 50 anni ecc... sottoscritti però col sottinteso che verranno violati quanto prima. I Greci avevano al riguardo una notevole varietà di vocaboli: la genericissima espressione ἡσυχίαν ἄγειν, o ἡσυχάζειν, stare tranquillo; ἐκεχειρία, (ekecheiria), breve sospensione (erano quelle sospensioni che riguardavano il territorio ed il tempo dei Giochi, ad esempio); ἀνακωχή o ἀνοκωχή, (anakochè o anokochè per raddoppiamento da ἀνοχή dal perfetto ὄκωχα di ἔχω) sospensione sul campo di battaglia che non impegna per l'avvenire; ξυνθήκαι, ξύνθεσις, ὁμολογία (xynthecai, xyntesis, omologhia), accordi generici; σπονδαί (spondai), patti di tregua sanciti da cerimonie religiose (il verbo spendo significa originariamente 'libare' ed anche i morti si seppelliscono sotto tregua, upospondoi). Quando nel 423 Spartani ed Ateniesi stipulano un tregua, spendontai, e subito si propongono ulteriori trattative per meizonon spondon "per delle spondai maggiori, più ampie e durevoli " (Tuc. IV 119,3) Si può citare una conclusione abbastanza nota di Bruno Keil ('Siltz. sachs. Gesellschaft der Wiss' 1916 p.8): "La pace era una interruzione contrattuale della guerra, e non la guerra una interruzione dello stato di pace." I Greci amavano la pace ma sapevano bene che essa era una condizione a termine. Nessun uomo politico del quinto secolo ignorava questo; i Corinzi propongono un comportamento ideale (Tuc. I 120,3): "È proprio di uomini saggi, sì, restarsene tranquilli se non ricevono offese, ma d'altra parte è proprio di uomini valorosi, se si è ricevuto un affronto, abbandonare la pace e fare la guerra e, nuovamente, fare un accordo quando le circostanze siano favorevoli.." e concludono il loro discorso così (124,2): "decretate la guerra, senza timore di fronte al pericolo immediato, ma per il desiderio di quella pace più lunga che deriverà dalla guerra. La pace è infatti resa più salda, se segue la guerra, mentre dopo un periodo di tranquillità non è ugualmente esente da pericoli il non combattere." Anche l'Ermocrate tucidideo conclude il suo discorso pacifista con questa consapevolezza (Tuc. IV 64,3): "Siamo degli Stati confinanti e siamo abitanti di un paese unico...persone che si faranno guerra, io credo, e che si metteranno di nuovo d'accordo intavolando trattative tra di loro." La Grecia antica sembrò spesso conformarsi al pensiero di **Eracrito** (fr. 53): "Πόλεμος [guerra] è il padre di tutto, il re di tutto: gli uni, li rivela dei, gli altri, uomini; gli uni li fa schiavi, gli altri liberi." La grande guerra del Peloponneso scoppiò, ad esempio, nel XIV anno della "pace trentennale" stipulata dopo la presa dell'Eubea (446). Ma veniamo ad un caso più interessante per i nostri argomenti di studio: la cosiddetta pace di Nicia (421), sottoscritta come cinquantennale ma da rinnovarsi ogni anno (Tuc. V 18), non viene né accettata né sottoscritta da diverse forze belligeranti, che continuano a considerarsi ancora in guerra con Atene ed ora anche con Sparta, in quanto divenuta alleata di Atene secondo le clausole della pace appena stipulata. I Megaresi si lamentano che Atene abbia ottenuto di conservare Nisea, il che

equivale al sequestro del porto orientale della loro città; i Beoti si lagnano della forzata restituzione di Panatto, fortilizio sul confine dell'Attica da essi conquistato e che domina la strada fra Tebe ed Atene; i Corinti esigono la restituzione di due località acarnane conquistate da Atene; gli Elei, a loro volta, esigono da Sparta la restituzione di Lepreo. I Beoti stipulano a parte una tregua dechemeride, da rinnovarsi cioè ogni dieci giorni (Tuc. V,32,5), e sul loro esempio fanno altrettanto forse Megara (V 38,1) e sicuramente le città calcidiche (I,7,4) ; si creano perciò diverse alleanze fra le città minori. Nel 421 scade anche il patto di alleanza fra Sparta ed Argo, rimasta neutrale; Argo, Mantinea e l'Elide si alleano con Atene (quadruplica 421) ; Corinto si allea con Sparta ed i Beoti ; nel 420 gli Elei impediscono addirittura agli Spartani di partecipare alle Olimpiadi ; si creano schieramenti contrapposti ed il conflitto è evitato per poco. Ancora nel 420 Sparta attacca Argo: questa cede con la promessa di passare a Sparta; scampato il pericolo gli Argivi processano il loro capo Trasillo e sotto la pressione di un contingente ed un'ambasceria ateniese guidata da Alcibiade, passano ancora ad Atene, attaccano e distruggono Orcomeno, alleata di Sparta; Sparta contrattacca e il suo esercito, guidato da Agide, sconfigge gli Argivi a Mantinea. Argo passa a Sparta che le impone un governo oligarchico (418) ; il governo oligarchico viene rovesciato ed Argo passa di nuovo ad Atene. Il 416 è l'anno che vede non solo la ben nota repressione di Melo ma l'attacco e la distruzione di Argo da parte spartana, la defezione dell'alleanza con Atene di una terza città calcidica e soprattutto i preparativi per l'infausta spedizione di Sicilia. Su tutto l'accordo gravava il sospetto generale per la clausola che Sparta ed Atene avevano unilateralmente sottoscritto ed in forza della quale i termini del patto potevano essere modificati previo accordo delle sole Sparta ed Atene. Ma anche fra le due città più potenti l'accordo era ben lungi dall'essere chiaro e rispettato: alla stipula della pace, Sparta promette la restituzione delle città calcidiche e di Anfipoli, ma il successore di Brasida vi si rifiuta; Sparta abbandona, in compenso, alla vendetta Ateniese, Scione; il decreto, su proposta di Cleone, fu ratificato nel 423; nel 421 Scione viene espugnata e distrutta, i suoi abitanti uccisi, ridotti schiavi le donne ed i bambini. Anche da questo rapido accenno alle complesse vicende di quegli anni, densi di avvenimenti che vedono sempre la partecipazione più o meno evidente delle due grandi potenze a sostegno ora dell'una ora dell'altra città, si deduce chiaramente che il grande storico ateniese, che ci ha narrato questi eventi, non poteva considerare la pace di Nicia che "*una pace incerta*", una parvenza: "*chi definisce pace la pace di Nicia è in errore*" (V 26,2). È in base a tale constatazione che i vari conflitti, esplosi in Grecia tra il 431 e il 404, anno della resa di Atene, vengono visti come appartenenti ad un'unica guerra. Una volta innescato questo meccanismo, cioè quello di non considerare pace ma intervalli o parentesi di guerra le tregue intermedie, gli storici greci rischiarono di prolungare indefinitamente la periodizzazione delle guerre; pertanto Teopompo, per fare un esempio pertinente al nostro caso, nelle sue Elleniche, fa terminare la guerra del Peloponneso nel 394, perché ritiene la vittoria ottenuta da Atene su Sparta a Cnido veramente conclusiva (rinascita di Atene, riaffermazione del dominio marittimo, ricostruzione delle mura.) Possiamo anche ragionevolmente congetturare che Teopompo considerasse il vero vincitore della guerra del Peloponneso la Persia; e questo lo possiamo sia dedurre dalle considerazioni espresse da Cornelio Nepote nella Vita di Conone (5,1) sia evincere dalla considerazione che Sparta aveva definito la sistemazione del mondo greco attraverso tre stipule di accordi con la Persia (si leggono in parafrasi attica nell'VIII libro di Tucidide e precisamente in VII 18, VIII 37 e VIII 58). La centralità della Persia nel conflitto è riconfermata dal fatto che anche Alcibiade, tramite Tissaferne, si era illuso di giocare la carta persiana in favore di Atene. Si tratta solo di un'anticipazione di quello che risulterà in maniera chiara nella pace di Antalcida (387), detta koiné ειρήνη, pace comune. I capisaldi, sia dei tre trattati su menzionati sia della pace di Antalcida, (387) (Diodoro XIV 110,3) furono due: 1) spartizione delle zone di influenza con la definitiva attribuzione al re di Persia delle città greche d'Asia; 2) attribuzione a Sparta del ruolo di garante della pace in terra greca. È solo dopo la pace di Antalcida che i trattati vengono comunemente designati con la parola ειρήνη, mentre precedentemente il termine usuale era σπονδαί, spondai. In compenso, di fronte alle rovine materiali e morali, si generò, all'inizio del

IV secolo, una viva reazione ideologica che viene definita come panellenismo. Il panellenismo reale è costituito dall'idea che l'unità naturale della Grecia rendeva odiose le guerre che risultavano, alla fine, guerre fratricide e si affermò alla fine della guerra del Peloponneso e successivamente. Aristofane, nel 411, aveva affermato che il vero scandalo era una guerra fra Greci (*Lisitrata* 1133-1134): " *Mentre i vostri nemici, i barbari, sono là, voi uccidete degli Elleni e distruggete le loro città.*" Euripide, nel 405, fa giustificare, nell'*Ifigenia in Aulide*, il sacrificio di Ifigenia dalla causa panellenica. Furono poi soprattutto gli oratori a sviluppare questo concetto: Gorgia, Lisia, Isocrate e Demostene. **Gorgia**, nel suo discorso *Olimpico*, rammenta che i trofei innalzati sui barbari richiedono inni di gioia, mentre quelli innalzati sui Greci richiedono canti di dolore; **Lisia**, ancora nell'*Olimpico* (4), si lamenta della situazione vergognosa della Grecia, causata dalle lotte intestine e dalle rivalità fra le città: egli reclama la fine di queste guerre ed un'azione comune dei Greci contro i barbari. Questo pensiero sarà uno dei caposaldi della ideologia politica di **Isocrate**. Alla guerra contro i barbari, Isocrate lega anche il godimento della pace (*Panegirico* 173): " *Non è possibile avere pace duratura, se non faremo in comune la guerra ai barbari, né è possibile che gli Elleni vadano d'accordo prima che abbiano tratto vantaggio dalle stesse fonti e affrontato i pericoli contro gli stessi nemici.*" Si crearono numerose nuove associazioni, che raggruppavano piccole città: la lega dei Tessali, la lega delle città *,simpolitia*, calcidese, la confederazione arcadica, la confederazione eubea, ecc... in attesa delle leghe etolica ed achea. La seconda confederazione ateniese, ad esempio (377) aveva come scopo: " che i Lacedemoni lasciassero i Greci vivere in pace, liberi ed autonomi, e garantiti nella piena proprietà del loro territorio." La lega di Corinto (337) stabiliva risolutamente tra tutti i Greci una pace comune (κοινή εἰρήνη) conclusa per sempre. Il mutamento di mentalità, l'allargamento e la puntualizzazione del concetto di pace sono evidenti così come d'obbligo è la constatazione che la " pace comune" fu imposta al mondo greco dalle potenze volta a volta egemoni: Persia, Macedonia, Roma. **Momigliano**, in un libro scritto all'età di 24 anni, " *Filippo il Macedone*", dopo aver fatto un elenco delle " paci generali", notava che (p.61) : " L'ideale resterà aspirazione, e, quando si realizzerà, sarà opera straniera e prenderà infine nome straniero, pax romana, mentre in sé servirà solo a indebolire i Greci allettandoli verso stranieri capaci di manovrare abilmente quelle formole... La κοινή εἰρήνη (pace generale) resterà un mito finché la Grecia resterà libera."

Come è noto, ci sono state tramandate tre orazioni intitolate "**Sulla pace**"; la prima, in ordine di tempo, di Andocide, la seconda di Isocrate e la terza di Demostene; qualche sprovveduto potrebbe presumere, dalla titolazione che tali testimonianze, specifiche sull'argomento, dovrebbero chiarirci tutti i dubbi. Non è così. Tutte e tre le orazioni si riferiscono a singoli trattati e la riflessione verte sulla opportunità di accettarli o meno. L'orazione di **Andocide**, scritta nel 392/91, è quella che serve meno a tale scopo. L'autore, personaggio ambiguo ed emblematico dell'epoca, fu un nobile coinvolto come protagonista in vicende oscure ed importanti, prima fra tutte la mutilazione delle Erme nel 415, e che pronunciò le orazioni a noi pervenute in sua difesa. Sono ben lontane da questo personaggio avventuroso motivazioni ideali di largo respiro; anche in questa orazione egli si dimostra negativamente coinvolto nelle convulse vicende di quegli anni. Nel 395 erano riprese le ostilità fra Sparta ed Atene; al fianco di Atene erano Tebe, Argo e Corinto; il successo spartano di Cheronea del 394 era stato annullato dalla vittoria navale ateniese riportata da Conone a Cnido così che Sparta tentò un'alleanza con la Persia, che aveva invece fornito mezzi e denari agli Ateniesi per ricostruire le Grandi Mura, pattuendo con essa l'autonomia delle isole e delle città greche e come contropartita la cessione al re di Persia delle città greche d'Asia. Queste condizioni significavano per Atene la fine della sua supremazia sulle città della Beozia e soprattutto la perdita delle isole e delle città greche d'Asia. I plenipotenziari ateniesi, presenti alle trattative in terra d'Asia, rifiutarono sdegnosamente tali proposte. Intercorsero allora trattative dirette fra Spartani ed Ateniesi e dell'ambasceria fece parte Andocide. Quando, al ritorno da tale ambasceria, propose, con l'orazione '*Sulla Pace*', l'accettazione delle proposte spartano-persiane, gli ateniesi non solo le rifiutarono, ma citarono Andocide ed i suoi compagni a comparire di fronte all'Assemblea con le accuse di aver

disubbidito alle istruzioni, di aver compilato rapporti falsi, di aver fatto gli interessi spartani perché corrotti dal denaro. Sappiamo come andarono a finire le cose con la κοινή εἰρήνη di Antalcida del 387. Importa, caso mai, sottolineare come la Persia fosse la grande potenza che vigilava su tutti gli avvenimenti greci e come li influenzasse elargendo denaro alle singole città e corrompendo con esso i singoli esponenti politici.

L'orazione *'Sulla pace'* di **Isocrate**, scritta nel 356, quando era in corso la guerra sociale, si mostra anch'essa molto legata agli avvenimenti contingenti. La condanna dell'imperialismo e della talassocrazia, come causa di mali per Atene, l'invito a ricercare in Tracia le terre di cui Atene ha bisogno, l'esortazione a cessare le ostilità con gli alleati e ad accettare la pur deprecata pace di Antalcida, mostrano l'oratore allineato alla politica pacifista e rinunziataria di Eubulo. Esaminare un pò più dettagliatamente Isocrate interessa non solo perché ci rivela il pensiero delle correnti politiche ed ideologiche alle quali l'oratore era legato, ma anche, in parte, l'origine e la fonte di tali ideologie, dato l'intento programmatico di influenzare strati sempre più larghi della popolazione. Già nell'*Archidamo* (366) possiamo trovare una dichiarazione molto precisa di ciò che l'oratore pensava su pace e guerra: (49-51) *"Alcuni condannano la guerra... io, invece, so che molti, a causa della guerra hanno acquistato grande prosperità, mentre molti sono stati privati di quella che avevano proprio a causa della pace (διὰ τὴν εἰρήνην). Nessuno di questi due stati è in assoluto un male o un bene, ma, a seconda di come si sanno sfruttare gli avvenimenti e le circostanze, tale è anche l'esito che necessariamente ne discende. Quelli che sono nella prosperità devono desiderare la pace,, perché in questo stato si può conservare il benessere presente per lunghissimo tempo; quelli invece che sono nella sventura devono pensare alla guerra, perché dal disordine e dalle innovazioni possono più presto ottenere un mutamento."* Entriamo ora un pò nello specifico del testo dell'orazione *'Sulla Pace'*. Nell'esordio, l'argomento dichiarato è guerra e pace (περί πολέμου καὶ εἰρήνης); la scelta fra queste due opzioni è basilare perché *"chi ben decide al riguardo deve di necessità stare meglio degli altri."*(2) Qualche passaggio iniziale, potrebbe far pensare ad una concettualizzazione ed idealizzazione particolare: *"ciò che occorre trovare non è la dilazione ma la guarigione dei nostri mali presenti. Ora, nessuna di queste cose può accadere se prima non vi persuaderete che la tranquillità è più utile e vantaggiosa della invadenza, la giustizia dell'ingiustizia, la cura dei propri affari della cupidigia per i possessi altrui."* (25,26); ma si può notare che si parla solo di liberazione dai mali presenti (ἀπαλλαγὴν τινὰ τῶν κακῶν τῶν παρόντων), e che la pace, o meglio la tranquillità (ἡσυχίαν) è scelta nell'ottica di ciò che è più utile e vantaggioso (ὠφελιμότεραν καὶ κερδαινοτέραν). Nella lunga orazione sono passati in rassegna molti temi consueti alla pubblicistica dell'oratore: le virtù degli antenati, la corruzione del presente, la proposta di *"pietà, moderazione, giustizia e altre virtù"* (63). Si specifica l'esigenza della rinuncia all'impero perché *"mancano i mezzi per procurarselo, perché provoca odio e danno"* e dopo una lunga e dettagliata analisi personale si conclude: *"come lodare questo dominio che ha risultati così funesti?"*(105) Ma lasciamo la dichiarazione degli intenti alle conclusioni finali dell'autore: *"Se vi mostrerete belli così con l'addestrarvi e prepararvi alla guerra, ma pacifici col non agire contro giustizia, non solo renderete prospera questa città ma anche tutti gli Elleni (136)...Devo formulare il punto capitale... Se vogliamo liberarci dalle accuse calunniose che ci vengono mosse al presente, finirla con le guerre inutili e procurare alla città un'egemonia duratura, dobbiamo aborreire ogni forma di potere tirannico e di dominio...Vale la pena dunque aspirare a tale egemonia... le nostre condizioni ci offrono la possibilità di ottenerlo dagli Elleni, purché si convincano che la nostra potenza sarà per loro causa non di servitù, ma di salvezza."* Le proposte e gli intendimenti sono molto chiari; vale invece la pena di notare come nel corso dell'orazione, l'ideale panellenico appaia solo momentaneamente accantonato per necessità e pragmatismo politico, ma che Isocrate ha speranza di riconquistare la fiducia degli alleati e di eliminare la vigile attenzione dell'impero persiano, che ora sovrintende agli avvenimenti greci. Come è noto, Isocrate non rinunciò mai ad un caposaldo della sua ideologia politica: la στρατεία (strateia), spedizione militare, contro la Persia, alla guida della quale egli spera ancora, in questo

momento, possa essere Atene; (poi inviterà a guidare la spedizione per la conquista dell'impero persiano vari monarchi, fino a giungere a Filippo.) Nell'orazione, oltre al continuo richiamo alla pace del Re, ci sono citazioni più significative: "*Quante ambascerie non inviammo al grande re, per spiegargli che non era giusto né utile che una sola città dominasse l'Ellade?*"(68) Si allude all'egemonia spartana (dal 404 al 371) e si rivela che il supremo controllore e garante è l'impero persiano, anche tramite le elargizioni di denaro ("*benché il re avesse fornito loro per la guerra contro di noi più di 5.000 talenti.*")(97) Si parla di avvenimenti anteriori, che risalgono al periodo della guerra del Peloponneso, al 412 per precisione, e di una cifra enorme di denaro; il fatto menzionato dimostra che l'ingerenza persiana nei fatti greci e la possibilità di determinarne il corso e l'esito, era più antica, anche se meno palese.

L'orazione '*Sulla pace*' di **Demostene** è del 346 ed è successiva ad un altro trattato di pace, sottoscritto da un altro monarca; si tratta di Filippo che, vincitore nella guerra amfizionica, si installa nella Focide e assume la presidenza del Consiglio amfizionico. Se è vero che tutta l'attività politica ed oratoria di Demostene mirò a scuotere gli ateniesi dall'inerzia pacifista ed a coalizzare tutti i greci in una guerra contro l'invasore macedone, tale orazione non può che parlare di un tregua momentanea e strumentale. Citiamo i motivi essenziali dell'orazione, secondo come li ha sintetizzati Sestili (Demostene '*Sulla pace*' Dante Alighieri p. 50) "*rapida diagnosi della situazione e dei motivi che l'hanno prodotta; autorità e avvedutezza del giudizio di Demostene attestate da due analisi precedenti rivelatesi poi a tutti esatte; isolamento politico di Atene pericolo di una guerra generale a cui la città sarebbe del tutto impreparata; accettazione e salvaguardia della pace in atto come male minore, in attesa di riprendere la lotta con una preparazione economico-militare adeguata; evitare una guerra inopportuna per motivi irrilevanti come sarebbe..l'ombra di Delfi.*" Gli avvenimenti storici che videro coinvolto Demostene costituiscono insieme la fine della polis e della sua libertà e l'instaurazione del dominio di un monarca straniero, cioè le condizioni politiche alla base del periodo ellenistico. La fine della libertà non fu che il momento conclusivo di quell'ingerenza, diretta o indiretta, delle potenze straniere negli avvenimenti greci. Alla fine della guerra del Peloponneso le truppe mercenarie, prima adoperate sporadicamente (spedizione di Sicilia),divennero la consuetudine poi sempre deprecata da oratori come Isocrate e Demostene; cambiata la tipologia della guerra, è scomparsa la figura del cittadino-soldato. Strateghi non sono più coloro che prevalgono, con la loro oratoria nell'Assemblea, ma condottieri di mestiere, spesso a capo di truppe mercenarie; Demostene ('*Sulla Corona*' 245) scinde le sue responsabilità politiche da quelle della condotta della guerra. I rhetores sono semplicemente i politici, che si arricchivano con la loro attività. All'epoca di Demostene, che i politici si arricchissero era noto ed ammesso; la riserva era che ciò non avvenisse a danno della città: "*Voi concedete volentieri agli strateghi ed ai rhetores di trarre grossi vantaggi dalle loro attività pubbliche; certo non sono le leggi a consentire ciò, ma la vostra dolcezza e tolleranza, Giacché di una cosa comunque vi preoccupate: che il denaro che questi rubano non venga rubato contro i vostri interessi ma per favorirvi. In particolare per quel che riguarda Demostene e Demade ho calcolato che, tra decreti e prossenie, hanno intascato all'incirca sessanta talenti ciascuno, a parte quello che hanno ricevuto dal re di Persia e da Alessandro. Eppure non è bastato loro tutto questo, hanno voluto addirittura lucrare sul corpo stesso della città.*" (Iperide '*Contro Demostene*' col. XXV) L'oratore Iperide, divenuto avversario di Demostene, indica che i due opposti schieramenti politici hanno motivazioni tutt'altro che ideali, dato che sono composte da uomini prezzolati e corrotti asserviti alle grandi potenze straniere; Demostene, di rimando, accusa i filomacedoni capeggiati da Eschine di essere "*pagati da Filippo*". Anche Eschine (3,156 e 239) e Dinarco ('*Contro Demostene* ' 10 e 18) rivolgono accuse in questo senso contro Demostene. Una tradizione storiografica, che risale probabilmente come fonte a Teopompo, riferisce che Alessandro avrebbe trovato a Sardi le lettere del re di Persia che ordinavano ai satrapi di versargli ingenti somme di denaro (Plutarco *Demostene* 20,4-5); così, i politici ateniesi risultavano solo esecutori delle direttive delle grandi potenze, Persia e Macedonia, come ci dice Filostrato ('*Vita dei sofisti* ' I 18): "*La classe politica ateniese era divisa tra fautori*

della Persia e fautori della Macedonia: di quelli al servizio del grande re era a capo Demostene, di quelli che guardavano a Filippo era a capo Eschine; da entrambi, a ciascuno dei due affluiva denaro."

Dopo l'avvento delle dominazioni dei regni ellenistici, si affacciò, anche in Grecia, dapprima timidamente e poi in modo più deciso, la potenza romana. Corinto sentì, nel 196, proclamare dai Romani la libertà della Grecia; Corinto nel 146, con la sua distruzione, significò per la Grecia divenire una provincia romana. Le vicende che videro tale affermazione hanno per noi come fonte storica principale **Polibio**. Testimoniando sulla situazione della sua Grecia ci dice che nelle città dell'Arcadia non avvenivano che assassinii, proscrizioni e rapine: "Furono abbandonati i tribunali, la cura dei campi, le feste e le cerimonie religiose: i Greci vivevano nella guerra civile da dieci generazioni." Più che in classi politiche, la popolazione in questo periodo finì per essere divisa in due sole categorie: i ricchi e i poveri. Dove una classe poco numerosa possedeva la ricchezza ed a ciò univa l'influenza politica, il governo passava per aristocratico; dove si era avuta una cancellazione dei debiti, una spartizione delle terre o almeno un prestito forzoso, la costituzione era ritenuta democratica. Due fazioni, due leghe; non esistevano più città potenti, per cui gli Etoli fondarono e dominarono una lega formata da un gran numero di città con regime democratico. Le prime città che si unirono per fondare quella che fu la lega achea, ovviamente aristocratica, lo fecero in odio agli Etoli. Le città che facevano parte di tali leghe obbedivano ad un senato comune, avevano un unico stratego ed un unico tribunale, stessi pesi e stesse misure; i tributi venivano pagati alla confederazione che manteneva un esercito permanente. "La lega achea -dice Polibio- è una sola città cui manca unicamente di essere racchiusa entro le medesime mura." Mentre la Grecia versava in tale situazione, varie potenze aspiravano al dominio universale ma fra queste sopravvissero in un primo momento solo la Macedonia e Roma. Roma, appena parve eliminata la concorrenza di Cartagine, manifestò la sua tendenza al dominio ed i Greci se ne resero subito conto, tanto che in un'assemblea greca, tenuta a Naupatto nel 217, si udirono queste parole: "Volgete gli occhi verso l'Occidente: i Romani ed i Cartaginesi si contendono ben altro che l'Italia... Una nube si forma da quella parte. Osservate come si ingrandisce: verrà a scoppiare in Grecia." Filippo III, re della Macedonia che in un primo momento combatteva contro la lega etolica, democratica, preoccupato della potenza dell'avversario e/o convinto che il partito democratico desse più affidamento, abbandonò la lega achea. Tale lega si appoggiò subito a Roma, non solo perché questa era l'unica scelta, quanto perché i Greci, ed anche Polibio (che pur definiva la costituzione romana una costituzione mista) erano convinti che il potere stesse soprattutto in mano all'aristocrazia che, attraverso il Senato, decideva tra l'altro la politica estera ed aveva già dato attuazione al piano di conquista universale. Data la mentalità greca, che impietosamente **Livio** puntualizza, per cui ogni greco: "*Externo se potius applicat quam cedat civi*" (si affida ad uno straniero piuttosto che cedere ad un concittadino) in Grecia l'aristocrazia si affidò a Roma (d'altronde anche in Italia, in Spagna o in Gallia l'aristocrazia si appoggiava a Roma). Durante una delle tante ambascerie inviate a Roma per dirimere le continue controversie, (questa volta erano coinvolti la lega achea e Sparta) uno degli ambasciatori della lega, Callicrate, invece che difendere i propri concittadini, formulò ai romani un rimprovero ed espresse loro un invito pressante che molti greci condividevano: "*Roma dunque muti la sua politica, e con un segno della sua volontà ispiri ai popoli il terrore.*" Come non raccogliere un invito così chiaro? Tre anni Roma lottò con Perseo, il successore di Filippo III di Macedonia, e quando Paolo Emilio risultò vincitore (168) riportando a Roma ingenti ricchezze e 150.000 schiavi, molti greci si abbandonarono a manifestazioni di gioia e soprattutto gli affiliati alla lega achea. Su invito dei greci, furono mandati due commissari romani ad indagare chi nel senato della lega achea fosse rimasto, di fronte a quegli eventi, troppo tiepido; ancora Callicrate compilò una lista di 1.000 nomi fra cui quello di Polibio.

Quanto ai problemi dell' **imperialismo romano**, rimandiamo allo studio sull'argomento di Domenico Musti ('*Polibio e l'imperialismo romano*' Liguori 1978). In estrema sintesi, Musti definisce molto genericamente imperialismo 'tendenza al dominio con sfruttamento e trova che

l'espressione polibiana *synteleia*... *tes ton olon arches kai dynasteias*, realizzazione dell'impero e della dominazione universale, e soprattutto la più semplice *ἐπιβολή τῶν ὅλων* (*epibole ton olon*), progetto o impresa totale, sia l'equivalente del moderno imperialismo: "*par dunque veramente la più plausibile retroversione di quel succoso neologismo che è rappresentato dalla parola moderna 'imperialismo'.*" (p.17) Già Tucidide aveva illustrato (I, 1-19) i presupposti ed i fini economici delle guerre e dimostrato che una precisa nozione economica era alla base dell'imperialismo ateniese. Polibio aveva indicato 'in primo luogo l'utilità politica della conservazione e del rafforzamento di potenza egemone...[Polibio] era tutt'altro che inconsapevole del ruolo dell'economico nella storia...L'azione che produce risultati economici appare talora finalizzata al conseguimento di un risultato politico di predominio...il ruolo dell'economico nelle guerre è considerato da Polibio su un piano di maggior specificità, cioè come fattore di arricchimento...L'economico appare sotto l'aspetto di risorse del sottosuolo... come appropriazione dell'altrui *chora* [territorio] e degli altrui porti, come accaparramento di bottini e saccheggio di ricchezze naturali e artistiche; non manca nemmeno, in Polibio, l'attenzione al fatto commerciale vero e proprio." (Musti ib. pagg.-88-93 passim) Un impero definito universale e di così vasta durata, non poteva non avere, alla sua base, una concezione politica ed economica ben chiara. Le ragioni del successo sono da attribuire piuttosto alle strutture organizzative. Le conquiste italiche cooptarono il consenso delle popolazioni sottomesse con la concessione del diritto di cittadinanza, che permetteva non solo un godimento pieno e giuridico dei diritti ma anche la partecipazione diretta alla vita politica. La fine della Repubblica, l'allargamento all'intera *ecumene* dell'impero prima e la concentrazione del potere nelle mani del Principe poi, tolsero ovviamente la possibilità di azione attiva e diretta alla conduzione politica generale. Rimase, oltre ai godimenti giuridici, la possibilità di partecipare alla vita politica all'interno delle città. L'autonomia municipale, antica e sempre conservata, permetteva un'assemblea municipale, retta da 'decurioni', che deliberava sui problemi locali, sull'amministrazione delle finanze, sui rapporti con le altre città, sulle costruzioni pubbliche, sulla giustizia locale e di scarso rilievo. L'impero romano, come una monarchia fondata su una federazione di repubbliche, conciliava due regimi in apparenza opposti, assecondando le teorie tradizionali dei filosofi politici romani. I Romani, dopo una guerra vittoriosa, sancivano la loro superiorità e imponevano il dominio secondo le loro condizioni: interessanti le espressioni *pacem dare*, *pacisci*, *pacem imponere* (concedere la pace, pacificare, imporre la pace,) che indicano al contempo un processo unidirezionale - al limite e consuetamente l'imposizione dopo lo scontro e la vittoria militare - e la possibilità di istituire rapporti pacifici prima o al di là dello scontro bellico. La rinuncia alla *libertas* repubblicana, concesse, come contropartita, la *securitas*, come ci dice Tacito. Questa garanzia di stabilità, al di là di una *pax* che, sempre a Tacito, apparve talvolta *saeva*, *cruenta*, *misera* (crudele, cruenta, miserevole), ma permise una vita municipale in cui si realizzò il vecchio ideale ellenico di vita urbana. L'*urbanitas* romana fu un misto di dolce e di elegante, di spirito e cultura che dette il cambio alla *paideia* greca e conservò istituzioni così vigorose che non solo sopravvissero alla decadenza dell'impero ma anche alla fine dell'impero stesso.

È giunto il momento di parlare del concetto di pace nelle opere teatrali del V secolo. Iniziamo col pacifismo in Aristofane. La condanna della guerra ed il ripristino della pace fu l'obiettivo principale, se non l'unico di questo autore civilmente e politicamente impegnato. "*Aristofane non propugna mai la causa della pace perché Atene non aveva successo nella guerra. Egli odiava la guerra perché era guerra, perché essa significava miseria per tutta la Grecia, degradazione e abbruttimento per Atene.*" (G. Murray *Aristophanes* Oxford 1938) Si può aggiungere che il commediografo odiava la guerra del Peloponneso fuori di ogni giustificazione retorica, ideale, morale o religiosa. Se Esiodo, in parte Eschilo, ed Erodoto avevano creduto che la guerra fosse un castigo divino, se per Euripide essa è fondamentalmente l'effetto del prevalere degli istinti irrazionali sulla ragione, se per Platone è una necessità connessa con lo sviluppo della città, se per i Sofisti e per Tucidide è la manifestazione di una legge di natura per cui il più forte prevale sul più debole, Aristofane non riflette sulla guerra in modo teorico, ma sulla guerra in atto. Perciò si mette a

confronto con Tucidide nell'indagare le cause del conflitto. Per lo storico ci sono cause occasionali, rappresentate dai conflitti locali nelle zone d'influenza delle Leghe, ed una causa verissima (*ἀληθεστάτη πρόφασις*), cioè la paura che il crescere della potenza ateniese incuteva agli Spartani e che li costrinse (usa il verbo ἀναγκάζω) a muovere guerra (I 23). Secondo la narrazione dello storico furono quindi gli Spartani i promotori della guerra mentre per il commediografo la causa fu "la scintilla del decreto megarese" (*Pace* v. 609 ed anche *Acarnesi* 515 segg.), la decisione, cioè presa da Pericle di porre il blocco all'importante centro commerciale ateniese ed il divieto di accedere al mercato di Atene ed ai porti dell'impero, con lo scopo di accaparrare fonti di rifornimento e di soffocare l'economia di un'intera regione. Ancora; per Tucidide la guerra è non solo inevitabile, ma fatale nella logica della conservazione del dominio imperiale; Aristofane è d'accordo; ma è la necessità del dominio e le strutture su cui esso è organizzato che il poeta mette in discussione. Lo Stato imperiale ateniese è rappresentato come un perfetto meccanismo di sfruttamento che comporta: all'interno una sopraffazione violenta da parte del demo sugli avversari politici (oligarchi ed aristocratici) e sulle fasce più deboli della popolazione (contadini, artigiani, commercianti per lo più stranieri e sfruttati), all'esterno la sopraffazione degli alleati, ridotti al rango di sudditi tributari, e la guerra. Il principale responsabile della guerra è Pericle ed il suo decreto; l'importanza di questo, fu realmente determinante in quanto, nell'ultimatum intimato dagli Spartani agli Ateniesi (Tuc.I 139), la revoca di esso risultava condizione irrinunciabile. Altro principale corresponsabile è il demo, descritto come una massa di oziosi, parassiti dell'erario, presenti in permanenza alle assemblee, incantati dalle mirabolanti promesse dei demagoghi come Cleone (il 'mercante di cuoio' successore di Pericle), favorevoli alla guerra ed all'aumento dei tributi, controllori occhiuti delle entrate di cui denunciano evasioni vere e presunte, in una attività febbrile come quella degli animali a caccia di cibo, le *Vespe* appunto. Nel demo ateniese, abbandonate le campagne alla devastazione per decisione bellica di Pericle, sono stati forzatamente inseriti i contadini. Sono essi che in un primo momento rifiutano la guerra e sono gli eroi delle prime commedie pacifiste, come il Diceopoli degli *Acarnesi* (423). Ma nella massa dei cittadini ateniesi essi rappresentano una minima parte, che non ha voce in capitolo, né punti di riferimento né appoggi o interpreti delle sue aspirazioni, per cui ben presto vengono assorbiti e si adeguano. I contadini rappresentati nella *Pace* (421) hanno perduto l'ansia di ritorno alla campagna come luogo di soddisfazione dei bisogni materiali e spirituali di libertà ed autonomia, come luogo dove si realizza il giusto rapporto con la natura e gli dei, tramite il lavoro. Il protagonista che libera la Pace è sempre un contadino, Trigeo, ma la massa dei compagni che lo aiutano nell'impresa proviene da ogni parte della Grecia ed è tutt'altro che omogenea e salda anche dal punto di vista delle aspirazioni: essi sono pervasi da dubbi ed incertezze e più volte vorrebbero abbandonare l'impresa. L'utopia dei contadini come realizzatori della pace, appare scomparsa dieci anni più tardi nella *Lisitrata*: il ritorno della pace è celebrato nel cuore della città, nell'Assemblea non solo di Atene ma anche di Sparta. Le istanze di pace, dopo essere state espresse dagli alleati (*Babilonesi*) e soprattutto dai contadini, vengono portate dalla categoria più oppressa, le donne; escluse dalla vita politica, recluse in casa, esse subiscono le estreme conseguenze della guerra, con la privazione dei mariti e dei figli, e sono le creature più sensibili e capaci di esprimere i valori positivi ed i contenuti affettivi della vita. Anche per i poeti della tragedia le condanne più esplicite della guerra sono pronunciate dalle donne, da Ecuba, da Andromaca, da tutte le donne troiane. Non è così importante né è possibile sapere quanto il poeta credesse nella realizzazione della sua utopia di pace; troppe commedie ci mancano per definire e chiarire il suo pensiero. Il pessimismo nei riguardi della classe politica dirigente è comunque ben chiaro; anche quando si stipula un accordo (il 421, anno della *Pace* aristofanesca è l'anno della 'pace di Nicia'), la tregua, per quanto lunga, non significa la pace perché non vengono eliminate le cause del conflitto (è la preoccupazione insistente della *Pace*). Individuate le cause ed i colpevoli, Aristofane non propone una modifica istituzionale del sistema, in quanto la democrazia è per lui la migliore forma di governo. Egli propone una riforma morale. Riallacciandosi alla tradizione esiodea della necessità del lavoro, la corregge in quanto il lavoro

stesso non è visto come conseguenza dolorosa di una punizione, ma come gioia gratificante, fonte di libertà, armonia con se stessi e la natura. L'insistere nella rappresentazione delle gioie umili e semplici non ci deve far dedurre l'idea di un Aristofane idillico ed arcadico; il poeta è un cittadino legato alla polis democratica ed ai suoi valori. Egli pensa ad una simbiosi dei valori di onestà, semplicità e laboriosità della campagna coi valori civici della città; questo auspicio è espresso da Demo dei *Cavalieri*, che, rinsavito e ringiovanito, va a vivere in campagna; dalla dea Eirene (Pace) che, quando è liberata, esce dalla grotta accompagnata da due divinità femminili: Opora, lavoro e produzione di beni abbondante, e Theoria, dea della contemplazione che presiede alle cerimonie civili e religiose della polis; dal dio Pluto della commedia omonima, che, dopo aver beneficiato la campagna, viene accompagnato in processione ad Atene e collocato nel Partenone. Altra considerazione importante da fare è che nel teatro di Aristofane non esiste nessun ideale, nessuna volontà di potenza del protagonista, che non sia espressa attraverso il corpo ed il suo benessere. Negli *Acarnesi*, l'esperienza bellica è impersonata da Lamaco ed è la battaglia, le armi, le ferite; la pace, impersonata da Diceopoli, mira alla riconquista della tranquillità per la soddisfazione di un bisogno fondamentale dell'uomo: il cibo; il protagonista conclude una pace separata con gli Spartani e la commedia si chiude con un banchetto riservato, però solo a Diceopoli ed alla sua famiglia. Nella *Pace* si esprimono le due esigenze fondamentali per la conservazione e riproduzione umana: cibo e sesso; Trigeo (uomo della vendemmia), conclude la vicenda scenica col matrimonio con Opora (dea dell'abbondanza ma anche corpo desiderato e amato della sposa). La terza commedia pacifista, *Lisistrata*, divenuta famosa per la trovata tematica dello sciopero sessuale attuato dalle donne, evidenzia l'effetto devastante della guerra sulla più delicata delle relazioni umane: l'amore. Sesso e affetti familiari, desiderio e amore sono insieme legati e reciproci (99-100): "*Non avete desiderio dei padri dei vostri bambini, che sono lontani, in guerra?*" ;(871-872)"*Io gli voglio bene, certo, ma è lui che non vuole lasciarsene volere.*";(551-552)"*Avete desiderio dei vostri uomini; ma pensate che essi non ne abbiano?*". L'opposizione registrata fra i due bisogni e piaceri fondamentali è che il cibo è limitato dalla finitezza delle risorse ed il piacere alimentare viene conseguito in maniera competitiva ed esclusiva, come conferma il Pistetero degli *Uccelli* che caccia via dal banchetto finale i troppi invitati e mangia addirittura alcuni degli uccelli, ai quali aveva promesso la restaurazione del loro antico impero sulla terra. Al contrario, la restaurazione del mondo degli affetti e la soddisfazione del piacere sessuale, circoscritto nell'ambito delle relazioni interpersonali, consiste in un investimento psico-fisico non limitato e non competitivo, armonico e non problematico. Il comportamento di Lisistrata è improntato alla ragione: l'idea creativa dell'espedito del ricatto rivela astuzia; la capacità di controllo delle pulsioni indica volontà e progettualità. Lo splendido discorso di Lisistrata (1112 segg.), lucido nell'analisi, serrato nell'argomentazione, preciso nella funzionalizzazione, è uno dei più alti esempi della retorica politica di Aristofane. La risposta al panellenismo ed alla razionalità dell'analisi femminile, è la sordità e l'ottusità maschile che permane in un comportamento dominato da emozione fisica ed irrazionalità. Ci sono degli studiosi, come C. Whitman, che vedono in Lisistrata l'espressione di un universo femminile fondato su pace-sesso-famiglia, opposto ad un universo maschile dominato solo da aggressività bellica. Anche ammessa questa ipotesi, si deve precisare che si registra una notevole differenza fra il Lamaco degli *Acarnesi* (423), che ripete come un ritornello (620-622): "*Io voglio fare la guerra ai Peloponnesiaci tutti: li voglio disperdere ovunque, per mare e per terra, con ogni forza*", e lo stanco probulo della Lisistrata che ripete "*il denaro serve per fare la guerra*". Sono passati poco più di dieci anni fra le due commedie, ma la conclusione disastrosa dell'infausta spedizione della Sicilia ha fatto crollare irrimediabilmente ogni sogno di potenza ateniese, ed il comportamento bellico maschile sembra improntato ad un' inconsapevole coazione a ripetere; tanto che gli uomini ammettono, alla fine (1227-1228): "*Bevendo, ci siamo comportati saggiamente. È naturale, visto che quando siamo sobri ci comportiamo da stupidi.*" Concludiamo il discorso su Aristofane con le parole di un eccellente studioso del teatro antico, G. Paduano: "*La pace è l'idolo politico predominante nel teatro di Aristofane... La sua qualificazione... elabora un'idea negativa,*

non solo in quanto si realizza nell'assenza dello stato di guerra; ma anche nel senso che solo rispetto ad esso se ne disegnano compiutamente i confini, nella definizione di uno modello esistenziale alternativo e rimpianto. Non è invece mai il caso, nella cultura antica, di parlare di un'ideologia pacifista in assoluto, di un rifiuto della violenza e dell'imperialismo. Perfino nella Lisitrata, dove lo spazio della conciliazione è ampio come non lo è mai stato, non è tuttavia universale e un'ostilità dei Greci contro l'impero persiano viene discretamente suggerita (1133)."

Siamo giunti a trattare del sentimento di pace nei tragici. Iniziamo da **Eschilo**. Il ritrovamento recente di un papiro (papiro Ossirinco n. 2257) ha permesso di leggere qualche brano di una tragedia intitolata *'Le Etnee'*. L'opera appartiene al periodo siciliano del poeta, quando egli si recò nell'isola (478) su invito del tiranno di Siracusa Ierone; questi, dopo la vittoria riportata dal padre Gelone ad Imera, contro i Cartaginesi, mise in atto l'ardito progetto di uno Stato sovranazionale, sottoposto al tyrannos, che superasse i limiti dello stato-città: fece entrare numerosi coloni peloponnesiaci e fondò varie città, fra cui Etna. Alla fondazione di questa città ed in adesione al programma del tiranno, Eschilo scrisse tale tragedia. L'ipotesi del dramma è per noi particolarmente interessante, perché in esso si specifica la comparsa, per la prima volta, sulla scena, del personaggio di Eirene. Da personaggio mitologico e astratto, la pace diventa personaggio scenico; di essa celebra le lodi la corifea che conclude un suo discorso (per il resto mancante e piuttosto mutilo) così: *"È la Pace che dà ogni bene ai mortali...Io esalto questa dea: lei onora la città che riposa nelle opere serene, lei accresce ed esalta la bellezza delle case, sì che si superano a gara i vicini nella prosperità...E gli uomini dimenticano nel loro animo le invasioni della loro terra: non più suono di guerra e tromba, non più infausti periodi di guerra..."* I motivi tematici del brano sono tradizionali: pace come assenza di πόλεμος (polemos), guerra esterna, e di στάσις (stasis), discordia interna, e pace come prosperità; piccola variante, l'accento all'invasione della propria terra nel periodo di guerra, allusione all'invasione cartaginese della Sicilia. Per le restanti opere, tutte ateniesi, ovviamente, seguiremo fondamentalmente l'analisi del Di Benedetto, che dedica all'argomento un capitolo significativamente titolato: *"La necessità della guerra"* nel noto saggio su Eschilo (V. Di Benedetto *'L'ideologia del potere e la tragedia greca'* Einaudi P.B.E 1978; pagg.192-199). In un verso dei *Persiani* (769), compare la parola pace, εἰρήνη, e si dice che *"Ciro stabilì la pace per tutti gli amici"*; con l'espressione πάνιν φίλοις, s'intendono tutti i popoli amici riuniti sotto il suo regno. La citazione è tratta da un contesto moraleggiante e paradigmatico, in quanto l'ombra di Dario, che sta parlando, enumera i comportamenti esemplari di lui e dei suoi predecessori per rimarcare come Serse: *"essendo giovane, ha il senno di un giovane, e non tiene a mente i miei consigli"* (vv.782-783) Nell'*Agamennone*, già nella parodo compare il motivo del compianto che accomuna *"Danai e Troiani ugualmente"* (63). Nel primo stasimo, dopo aver detto, a proposito dei Greci (433 segg): *"essi sanno chi hanno visto partire, ma invece degli uomini alle case di ognuno arrivano urne e cenere"*, al verso 447 appare l'espressione "καλῶς πεσόντα", caduto in modo nobile, che riprende l'elogio tirtaico-estetizzante divenuto topico nella lirica. La guerra che ha provocato le morti è considerata assurda e sproporzionata, in quanto originata *"per la donna di un altro"*. I corpi, εὔμορφοι, belli, dei caduti sotto le mura di Troia e seppelliti in terra straniera richiamano alla mente i corpi dei Persiani caduti a Salamina e rimasti lì insepolti. Il discorso dell'araldo, che prepara l'ingresso in scena di Agamennone, insiste sui lutti e la negatività della guerra, in un contesto attenuatamente antibellicista, in quanto a tali considerazioni seguono spiegazioni generali che chiarificano *"la condanna della spedizione, in quanto avvenimento che è causa di molto spargimento di sangue e si pone al di là della giusta misura"* (p.197) Altri accenti pacifisti si trovano nelle *'Supplici'*, quando Argo riceve gli auguri del Coro e la pace è esplicitamente presentata come valore positivo. Ma, alla fine della trilogia, nelle *Eumenidi*, ai vv.864-865, Atena invita ad evitare le lotte intestine all'interno della polis e conclude: *"ci sia la guerra esterna, guerra che è presente in non piccola misura, e in essa si potrà realizzare l'intenso desiderio di gloria"*. E c'è di più; al v. 986 le Erinii, dopo un appassionato appello alla concordia interna, invitano gli Ateniesi *"ad odiare concordemente"*, ovviamente gli uomini non appartenenti al

ristretto ambito della polis. "È impensabile del resto che Eschilo rifiutasse o intendesse suggerire negli spettatori il rifiuto della realtà dell'impero ateniese e sia Eschilo che il pubblico, a cui la Oresteia si rivolgeva, sapevano bene che l'egemonia ateniese aveva un fondamento militare e veniva pagata col prezzo della guerra. Stando così le cose, attraverso gli spunti antibellicisti...Eschilo dà l'impressione di voler recepire il prezzo che, in termini di lutti e di sofferenze, gli Ateniesi pagavano per la loro egemonia politico-militare...In tal modo Eschilo non perdeva i contatti e anzi stabiliva un collegamento molto stretto con il suo pubblico, le cui esigenze emotive venivano riconosciute e trovavano piena soddisfazione sulla scena; nello stesso tempo, però, queste esigenze, nel momento che erano assorbite in una struttura oggettiva più ampia, venivano tendenzialmente svuotate di forza e rese inefficaci. E si tenga presente che, mentre gli spunti antibellicisti compaiono nella prima parte dell'Agamennone, i riferimenti alla necessità della guerra affiorano verso la fine della trilogia, dopo che Eschilo aveva avuto modo di sviluppare e avviare a conclusione un suo discorso che aveva anche precise implicazioni politiche e che costituiva un messaggio positivo che egli intendeva offrire al suo pubblico."(pagg.197-199 passim)

Per **Sofocle**, solo poche parole a riguardo dell'argomento della pace, in quanto sono rintracciabili solo rari e sporadici cenni sulla guerra e sulla pace. Nell'Aiace, possiamo citare il passo (vv. 1195 e segg.) dove il protagonista esclama: " *Quale sarà l'ultimo, quando cesserà la serie molteplice degli anni, che portano incessanti pene di guerra sul suolo della vasta Troade, infelice vergogna dei Greci? Oh fosse prima scomparso nel cielo profondo, o dentro l'Ade che accoglie tutti, l'uomo che primo inventò per i Greci la guerra e le armi odiose! Pene, causa di altre pene; davvero lui è stato la rovina per gli uomini*" Ai lutti della guerra, si oppone il tradizionale motivo: " *Lui non ci permette il piacere delle corone e delle coppe profonde, né il dolce suono del flauto, né la gioia del sonno di notte, sciagurato! E anche l'amore ci ha tolto.*" Si può concludere con un'altra scolorita, citazione; nel *Filottete* (436-437) troviamo il protagonista che ripete un detto popolare: " *In breve ti dirò che la guerra non sceglie mai di colpire i malvagi, ma sempre e soltanto i buoni.*"

Siamo arrivati a parlare dell'ultimo argomento, il motivo della pace in Euripide. Possiamo iniziare con un celebre passo delle *Supplici* (476 e segg.): " *Rifletti e, dato che governi una città libera, adirato per i miei discorsi, non darmi una risposta piena dell'orgoglio della tua forza. La fiducia (nella propria forza), è per i mortali la cosa peggiore, poichè essa coinvolge (o coinvolge, nel testo c'è un aoristo gnomico) in guerra molte città, spingendo l'ira agli eccessi. Ogni qual volta, infatti, la guerra viene al voto del popolo, nessuno prende più in considerazione la propria morte, ma questa sventura rivolge ad un altro; se invece, nel portare il voto, fosse dinanzi all'occhio la morte, giammai l'Ellade perirebbe, smaniosa di guerra. Eppure tutti noi uomini di due ragionamenti sappiamo distinguere il migliore e il bene e il male, e sappiamo di quanto la pace sia preferibile alla guerra. La Pace è anzitutto graditissima alle Muse, invisibile alle Furie, si rallegra di una felice figliolanza, gode per la ricchezza. Noi, malvagi come siamo, rinunciando a tali beni, scegliamo le guerre e asserviamo a noi chi è più debole, e la città (più potente asservire) la città (più debole).*" Le osservazioni più immediate sono quelle che derivano dal riscontro dei consueti motivi letterari. Il primo, è che la Pace, rappresentata come astrazione o divinità, costituisce un'invenzione di Esiodo divenuta una costante nei lirici. Ciò potrebbe far pensare che il sentimento, seppure vivo, non riesce a raggiungere la realtà. Il secondo, è il collegamento pace-benessere, motivo ancor più topico, ripetuto anche nelle *Baccanti* in cui la pace è definita " *dispensatrice d'opulenza*", ὀλβοδότειραν (419). Alla ricchezza, si unisce la fecondità: Euripide adopera nelle *Supplici* la parola εὐπαιδία (eupaidia) o nello stesso passo delle *Baccanti* il sinonimo κουροτρόφον (kourotrophon) che deriva direttamente da Esiodo (*Erga* 228). Fra le gioie concrete, anche canti e danze; nelle *Supplici* compaiono le Muse, come in Aristofane *Opora* e *Theoria*. E fino a questo punto rimaniamo in un ambito tradizionale ed arcaicizzante. Si nota, addirittura, che non viene ripreso un altro collegamento, consueto in Esiodo e nei lirici, quello cioè fra pace e giustizia, εὐνομία. Dimenticanza, regresso; no, superamento. Euripide supera questo livello ed auspica un ordine più esteso, che coinvolga tutti i Greci. La pace non è solo amica dell'ordine o della legge, che, in quanto

limitata all'ambito della polis, non può regolare le relazioni fra le città; ci sono i trattati e le intese, come si dice nelle *Fenicie* (vv.515-517) in cui si afferma che "*Sarebbe stato necessario, o madre, che lui non concludesse tregue con le armi: infatti il ragionamento [λόγος] rimuove ogni ostacolo che anche il ferro dei nemici potrebbe portare.*" Si è passati dalla città alla Grecia ed anche dalla morale alla politica, dal sogno o dall'utopia ideale, al desiderio ed all'invito per la realizzazione pratica. La considerazione che ne consegue è che nel V secolo così come si è esteso e generalizzato il conflitto anche l'idea di pace si è evoluta e largamente estesa. Euripide non è l'audace precursore o il solo testimone; l'altro grande ateniese, **Tucidide**, parlando di un avvenimento di pochi anni anteriore (424) alla rappresentazione delle *Supplici* (420), ci rappresenta gli ambasciatori di Sparta che offrono agli Ateniesi una riconciliazione in grado di riportare l'ordine, dappertutto: "*È necessario scegliere noi stessi la pace al posto della guerra e con questo mezzo mettere un termine ai mali degli altri Greci.*" (IV 20,2) Un'altra corrispondenza viene in mente, e cioè fra la struttura compositiva e narrativa della *Lisitrata* di Aristofane e questo passo delle *Supplici*. Nella commedia, alla miseria intellettuale degli uomini, corrisponde la lucida razionalità femminile e la guerra risulta irrazionale per le scelte fatte o per la mancanza di scelte; le donne affermano una verità elementare: "*Ma non c'è nessun bisogno di farla, la guerra.*" (vv.496-497) oppure, senza poter essere smentite ed imponendo un modello mentale superiore: "*Come mai vi siete comportati così stupidamente?*"(518). Il passo delle *Supplici* precedentemente citato, e che è da far risalire al 420, dimostra che Euripide aveva individuato non tanto in una forza politica o in una volontà negativa organizzata quanto nella deficienza intellettuale degli uomini in assemblea e nella incapacità di riflettere e scegliere, il pericolo più consistente al pacifismo.

Passiamo, ora, all'analisi particolare delle tematiche pacifiste nelle **Troiane**. La trilogia, cui appartiene le *Troiane*, fu rappresentata nel marzo del 415, nello stesso mese in cui l'Assemblea ateniese decise la spedizione di Sicilia. Innanzitutto cerchiamo di precisare il periodo in cui è stata composta e rappresentata quest'opera, e gli avvenimenti storici ad essa connessi. Il motivo è evidente; se anche oggi si sente affermare che il teatro è il luogo in cui una società si specchia e giudica se stessa, ancora più decisamente ed inconfutabilmente questo si può affermare per il teatro ateniese: le opere venivano commissionate dallo Stato e passate al vaglio di una censura preventiva per le parti corali, le parti più chiaramente politiche; il coro è il personaggio collettivo che scompare nella commedia una volta che si è eclissata la polis, mentre la tragedia non sopravvisse alla fine della città; ogni cittadino assisteva alle rappresentazioni e chi non aveva il denaro per accedere riceveva un contributo da una cassa statale appositamente predisposta, il *theorikòn*; si può dire che il teatro è la città che mette in discussione se stessa, confrontando i nuovi valori con i vecchi valori (Gernet). Fatte queste premesse - un po' generiche e scontate, ma doverose - dobbiamo notare che fra gli studiosi esiste un notevole disaccordo sulla data di composizione e quindi sulle motivazioni e ripercussioni dell'opera stessa. Per C.M. Bowra le *Troiane* possono essere state scritte solo dopo il massacro di Melo, e così (*L'esperienza greca* Milano 1973 p. 35) scrive: "*Se noi vogliamo vedere come i Greci capivano gli orrori della sconfitta, dobbiamo solo leggere le Troiane di Euripide, tragedia che fu scritta [?] nel 415, quando Atene, in preda ad un avventato desiderio di conquista, stava impegnandosi nella fatale spedizione di Sicilia, e che mostra come anche allora la frenesia per la guerra fosse contrastata dall'orrore per la sua brutalità.*" Anche Delebecque (*Euripide et la guerre du Peloponnese* Paris 1951,p.256) crede che le *Troiane* portino il marchio recentissimo (*marque toute fraîche*) degli orrori di Melo; sulla stessa linea è un altro francese, M.Orban che (*Les Troyennes, Euripide a un tournant* in' *Les Etudes classiques*' Namur XLII 1974 pagg. 13-28) collega la sfiducia di Euripide nei confronti dell'uomo e del suo destino alla terribile spedizione. Su posizioni di poco divergenti Di Benedetto che, nel suo notissimo saggio su Euripide (*Euripide: teatro e società* Torino 1975) prima afferma (p.187): "*non c'è nessun argomento che renda necessaria l'ipotesi che Euripide debba avere aspettato l'avvenuta distruzione di Melo per scrivere una tragedia come le Troiane*" e poi precisa (p.191): "*È difficile supporre che il poeta, quando scriveva questi versi, non avesse presente il comportamento di Atene nei confronti di Scione e le*

minacce che nell'estate del 416 a.C venivano rivolte ai Meli." Dalla datazione, qualche studioso è giunto anche ad altre conclusioni. Già nel 1912 H. Steiger (*Euripides. Seine Dichtung und seine Persönlichkeit* Lipsia) aveva pensato che Euripide avesse scritto un dramma a tesi, col preciso intento di protestare contro la guerra di conquista in generale e la spedizione di Sicilia in particolare. Il Perrotta, dopo opportune precisazioni cronologiche, corresse tale tesi (*L'Ecuba e le Troiane di Euripide* in "Revue des Etudes grecques" 1923 pagg. 46 e segg.) e finì addirittura per affermare che Euripide " *se proprio non fu entusiasta della spedizione di Sicilia, non le fu neppure troppo ostile.*" In maniera molto più opportuna ed equilibrata scrive Bowra (*Mito e modernità della letteratura greca* Milano 1968 p. 153): " *non possiamo dire se a quel tempo Euripide avesse in mente la grande spedizione partita per la Sicilia, ma possiamo essere sicuri che egli provò quasi orrore per la ripresa della guerra su cui si faceva ormai poche illusioni.*" Ci sia consentito di aggiungere qualche considerazione su questo punto importante. Abbiamo già chiarito che la pace di Nicia del 421 non fu che una parvenza di pace (cfr.p.8) dato che operazioni belliche si susseguirono senza interruzione. Sappiamo che le Troiane vennero rappresentate nel 415, e quindi composte a cominciare dall'anno precedente. Nel 416, tra l'altro, il moderato Nicia si apprestava ad intraprendere una spedizione militare per la sottomissione delle città ribelli della Tracia - sobillate da Sparta alla ribellione e a passare dalla parte del re macedone Perdicca - e per la riconquista di Anfipoli, dopo le remore e le ostilità opposte da Brasida; Sparta aveva saccheggiato il territorio di Argo ed Atene era venuta in soccorso con 30 triremi e 600 uomini (Tuc. VI,7,1-2) In quell'anno giunsero anche gli ambasciatori di Segesta a perorare l'intervento Ateniese nelle faccende di Sicilia; furono mandati in Sicilia, a controllare la situazione, degli emissari ateniesi che, al loro ritorno ad Atene - accompagnati ancora da ambasciatori segestani che questa volta recavano con sé 60 talenti d'argento - raccontarono mirabilie sulle ricchezze siciliane. Il clima di euforia bellicista che si creò, sembra sì ingenerato dall'occasione particolare ma non sembra poter nascere dal nulla, bensì innestarsi in una attesa generalizzata di una ripresa più determinata delle ostilità e della rottura della 'pace'. " *E tutti ugualmente furono presi dal desiderio di partire, i più vecchi, convinti che o avrebbero assoggettato la città verso cui andavano o non avrebbero avuto insuccessi, potenti com'erano; i più giovani, per desiderio di vedere e osservare un paese lontano, pieni di speranza di tornare sani e salvi. La gran massa dei soldati nel momento presente pensavano di riportare molto denaro e di acquistare per Atene una potenza dalla quale avrebbero avuto un soldo perenne.*" (Tuc. VI 24). L'entusiasmo è fondato, oltre che su motivazioni emotive, su una convinzione che non può essersi generata nel momento, quella di essere i più potenti, e su un progetto politico che mirava all'instaurazione di un impero totale: l'acquisizione della Sicilia avrebbe completato il dominio dell'Egeo e saldato i confini di una egemonia universale. L'intervento sull'occidente sembrò al poeta una nuova e fatale ὑβρις, tracotanza, che trovava nel mito della spedizione troiana una immagine speculare (e rovesciata!) Il pacifismo che Euripide espresse nelle *Troiane* lo mostrò totalmente distaccato da questa atmosfera bellicista, tanto che ottenne solo il secondo premio, mentre il primo fu assegnato all'oscuro Senocle. In effetti tale dramma " *stonava con l'ebbrezza guerrafondaia e nazionalistica ateniese dell'anno 415*" ed assunse il significato di " *un presagio volutamente terribile e sinistro - benché per necessità non esplicito - di sventura.*" (F.Martinazzoli *Euripide* Roma 1946 p. 201) Entriamo ora nello specifico dell'esame del testo, sempre tenendo presente la tematica pacifista. L'opera si apre con un motivo che notoriamente e tradizionalmente indica la pace: Posidone dichiara di aver lasciato " *il salso abisso del mare Egeo, dove i cori delle Nereidi muovono in danza circolare l'orma bellissima del piede.*" Ora è giunto a Troia, " *che ora si dissolve in fumo ed è distrutta, devastata sotto i colpi della lancia argiva.*" Dopo che Posidone ed Atena hanno concordato i termini della nemesi storica e divina che si abatterà sui Greci, il prologo si chiude con la sentenza: " *Insensato chiunque dei mortali distrugge città; dopo aver dato alla devastazione templi e tombe, sacro asilo di coloro che hanno sopportato i dolori della vita, egli stesso in seguito perisce.*" Questa conclusione gnomica del prologo, che nella tragedia non indica solo l'antefatto ma riassume il significato intero del dramma, può costituire l'insegnamento morale di tutta l'opera. La

concezione espressa appartiene alla tradizione etico-religiosa e permea gran parte della drammaturgia di Eschilo ma tale condizione, ben lungi dal togliere significato, ancora saldamente il concetto nel passato, lo ripropone con rinnovata attualità per il presente, lo profetizza drammaticamente per un futuro che si rivelerà molto prossimo. Il primo personaggio che compare sulla scena è Ecuba, la protagonista che conferisce profonda unità ad una tragedia dalla struttura innegabilmente paratattica, costituita com'è da grandiosi episodi che sembrano tra loro staccati. La regina sopravvive come madre, sposa, suocera e nonna e attraverso tutti questi legami ha rapporti di dolore e di lutti causati dalla guerra, così che in lei " *convergono tutti i fili dell'infelicità*" ed essa " *può valere come vero simbolo della paurosa catastrofe.*" (Schmidt-Staehlin "Gesch.d.griech.lit." III, 1,p.479). Anche le donne partecipano alla guerra: alle madri spetta l'onere di " *sopportare doppiamente le guerre innanzitutto procreando e poi mandando i figli come opliti*" (Lis.589-590); soprattutto ne subiscono duramente le conseguenze luttuose come madri, spose e sorelle; messe al sicuro, prese in ostaggio, divenute schiave, violentate e concubine a forza per diritto bellico, appaiono negli storici come oggetto passivo in un sintagma sempre gerarchizzato e citato all'accusativo: "παίδας καὶ γυναῖκας. Nella città in pace esse svolgono invece la funzione politica più attiva nel senso che rappresentano, per la comunità, la capacità di riprodursi mentre i loro figli costituiscono concretamente la capacità di perpetuarsi. Il dramma rappresenta un'altra, gravissima, violazione delle norme non scritte: le atrocità perpetrate sui non combattenti, e cioè sulle donne e sui bambini, i più deboli ed inermi. Euripide si professa chiaramente dalla parte dei deboli e dei vinti; il pathos che da essi promana non è solo sofferenza morale e reazione interiore ad un destino che è una forza esterna come per Sofocle; la 'poetica del dolore' non è evasione dalla realtà (Di Benedetto) perché il pathos in Euripide è dinamico; è sì conseguenza degli avvenimenti esteriori , ma interagisce con essi e con un destino che è fondamentalmente umano; è anche alternarsi continuo di sentimento e riflessione, di dolore istintivo e coscienza intellettuale. Ecuba domanda dapprima della sorte di Cassandra, la figlia che sente più visceralmente sua (τοῦμὸν..τέκος vv.247-248)) perché è quella che ha più sofferto dato che non è appartenuta mai a nessun uomo ed è rimasta ibridamente legata al dio Apollo: essa è stata prescelta come concubina di Agamennone. La guerra contamina senza alcun rispetto il sacro ed il profano: Cassandra è stata rispettata dal suo padrone-dio mentre il suo prossimo padrone-uomo violerà il suo corpo. Ecuba chiede poi, all'araldo greco Taltibio, la sorte di un'altra figlia, Polissena; l'araldo risponde, in modo ambiguo e velato, prima che (v.263) " *Le è stato imposto di servire alla tomba di Achille*" e poi (270) che " *Ha una sorte che l'ha ormai liberata da ogni travaglio*" ed Ecuba non capisce la terrificante verità: Polissena è stata immolata sulla tomba di Achille. Il crescendo, la climax di atrocità ed orrore sembra essere sospesa perché Ecuba domanda a chi è stata assegnata Andromaca e poi chiede della propria sorte. In realtà, la comparsa del nome di Andromaca preannuncia i successivi sviluppi, il culmine dell'orrore e del pathos: suo figlio Astianatte sarà precipitato dalle mura della città, su consiglio di Ulisse (v. 721" *Vince la proposta di Odisseo nell'assemblea dei Greci*" [νικᾷ..λέγων, 'vince parlando, attraverso il logos'].) L'introduzione della figura di Ulisse risulta molto interessante per molti motivi; quando Ecuba apprende di essere stata assegnata all'Itaceo esclama (282 segg.): " *Ho avuto in sorte di essere schiava ad un uomo sozzo ingannatore,- nemico delle giustizie, mostro violatore di leggi- che tutte le cose di là qua riporta e le cose contrarie a loro volta colà rivolge, con lingua doppia, rendendo ostili le cose prima amiche.*" Corre l'obbligo di accennare, anche se in somma sintesi, a questa figura-simbolo della letteratura greca (ed occidentale). Intanto, una osservazione sul verso 284: "πολεμῖω δίκας,, παρανόμῳ δάκει"; è uno dei versi in cui il linguaggio del poeta è inequivocabilmente politico, mentre generalmente la polemica politica è svolta con linguaggio ed in contesti metafororici. L'aggettivo 'πολέμιος' ci richiama subito ad un contesto bellico in cui scompare la giustizia, fatta ferocemente a brandelli; le parole ' δίκας (dikas) e παρανόμῳ (paranomò) sono significativamente accostate; è noto come quest'ultimo sia termine tecnico ad indicare l'accusa per il reato più grave che poteva compiere un cittadino ateniese; si può anche riflettere sul complesso valore del termine 'νόμος, nomos,' ed a questo punto si pensa alle

leggi non scritte che regolavano la guerra e che verranno infrante, nella maniera più totale proprio da Ulisse con la progettazione dell'uccisione del piccolo Astianatte. E la tradizione ha consacrato Ulisse come eroe significativo della polis! Nei poemi omerici egli è l'eroe non solo della forza ma anche della intelligenza e dell'astuzia; nell'Odissea, eroe della conoscenza, contrappone se stesso, come simbolo della intelligenza e della civiltà, alla barbarie del Ciclope, dominata dalla fede esclusiva nella forza: l'avventura si conclude con una beffa verbale, ad esprimere la vittoria del logos sulla brutta animalità. In molte opere tarde di Euripide il simbolo è significativamente rovesciato (cfr. *Hec.* 13 segg.; *Iph. A* 522 segg; e 1362 e segg.). È presumibile che Ulisse sia stato personaggio odioso anche nel Palamede e nel Sisifo, le altre due opere della trilogia troiana. Ma è un'altra opera che ci fornisce la possibilità di un'analisi più approfondita: il dramma satiresco *'Il Ciclope'*. Composto presumibilmente intorno al 408, quando i segni della crisi e l'imminenza della disfatta erano molto chiari. Ulisse è ancora il simbolo della polis, perché la tradizione lo ha consacrato tale, ma viene presentato subito come chiacchierone ed imbroglione (104 e 405); entra in scena come personaggio tragico ma parla col tono disinvolto e l'interesse di un mercante (97-98); acceca inutilmente (la caverna è aperta) e uccide senza motivo un Ciclope che non ha colpe, è ubriaco ed indifeso, e che mostro non è e non si dimostra. Anche la figura del Ciclope è rovesciata in quella di un uomo che conosce i valori ed i meccanismi della città, ma li rifiuta intenzionalmente e consapevolmente. Alla crisi della polis e dei suoi valori si accompagna necessariamente la crisi delle figure-simbolo sia della civiltà che della barbarie, fino all'amaro rovesciamento.

La vicenda della tragedia ci presenta poi le donne troiane che domandano di sapere la loro sorte, ma non ottengono risposta, a significare che le ansie e le richieste che provengono dagli umili sembrano non meritare risposta. La spartizione delle donne fra i capi greci e la successiva, orrenda, uccisione del piccolo Astianatte, fanno parte di un piano ben preciso: la distruzione del patrimonio genetico dei vinti e la sostituzione con quello dei vincitori. Dall'orazione *'Contro Alcibiade'* attribuita ad **Andocide**, apprendiamo un terribile riscontro con gli eventi del tempo: Alcibiade, il fautore della spedizione contro Melo, ha voluto avere un figlio da una schiava melia (par. 22-23). L'autore del discorso tiene a mettere in relazione questo comportamento con le tragedie che il pubblico ben conosceva: *"E voi, guardando queste cose nelle tragedie, le stimate terribili, vedendole invece in concreto verificarsi qui, in città, neanche ci fate caso."* Consapevole di non poter sfuggire alla sorte comune riservata alle donne, Cassandra appare sulla scena esibendosi in un concitato e sinistro imeneo per le sue prossime nozze; poi si placa e proclama verità solenni ed annunzia profeticamente terribili sventure per i vincitori (353 segg): *"O madre, adatta al mio capo la ghirlanda di vittoria e saluta le mie nozze regali; accompagnami, e, se il mio passo agli occhi tuoi non è abbastanza sollecito, spingimi con forza. Se il dio Apollo esiste, il glorioso sovrano degli Achei, Agamennone, mi sposerà con nozze più amare di quelle di Elena, giacché io lo ucciderò e, a mia volta, devasterò la sua reggia, prendendomi una rivalsa per la morte violenta dei miei fratelli e di mio padre. Ma di queste sventure è meglio non parlare. Non starò a ricordare la scure che cadrà sul collo mio e di altri, gli agoni matricidi, di cui le mie nozze saranno causa, e lo sterminio della casa di Atreo. Dimostrerò invece che la nostra città, pur distrutta, è più felice della condizione degli Achei vincitori. È pur vero che sono una donna invasata, ma il delirio sarà lontano da me finché dimostrerò la verità dell'affermazione. Gli Achei, per una sola donna e per un solo amore, cercando di riprendersi Elena, fecero morire migliaia di uomini. Il comandante supremo, poi, il saggio, per una donna odiosissima mandò a morte la figlia più cara, rinunciando all'intima gioia dei figli per procurare piacere al fratello, e questo egli fece per una donna che col suo consenso e non con un atto di forza era stata rapita. Dopo che gli Achei giunsero alle sponde dello Scamandro, morivano, non perché qualcuno volesse privarli dei confini della loro terra o della città protetta da alte torri; e quelli che Ares uccideva, non videro i figli, né furono avvolti in vesti funebri dalle mani delle mogli, ma in terra straniera giacciono. D'altra parte, quello che accadeva in patria era simile a queste sventure. Le spose morivano vedove ed i vecchi, senza figli, perivano nelle case dopo aver allevato figli per altri; non ci sarà nessuno a fare alla terra dono di sangue per le loro tombe."*

Davvero di questo elogio l'impresa militare è degna! Sulle turpitudini è meglio tacere né il mio canto sia voce che celebri vergogne. I Troiani, invece, la gloria più luminosa, perivano difendendo la patria; quelli che la lancia nemica stendeva al suolo, morti, erano portati alle loro case dai loro cari ed avevano nella patria cumuli di terra, composti dalle mani di coloro che quel rito dovevano compiere. Quei Troiani che non morivano in battaglia, sempre giorno dopo giorno con la moglie ed i figli vivevano, gioie che agli Achei erano negate. Ascolta, ora, o madre, la sorte di Ettore che tu consideri così dolorosa: dopo essersi dimostrato l'eroe più valoroso, giace morto e questo è il frutto della venuta degli Achei. Se gli Achei fossero rimasti a casa, nessuno avrebbe conosciuto il suo valore. Paride sposò Elena, la figlia di Zeus; se non l'avesse sposata, un'oscura parentela egli avrebbe avuto nella sua casa. Bisogna, dunque, che eviti la guerra colui che ha senno; ma, se si deve giungere a tanto, morire dignitosamente per la patria è motivo di lode, è infamia invece morire con disonore. Perciò non è necessario, o madre, che tu pianga per questa terra o per le mie nozze, giacché le persone più odiose a te ed a me con le mie nozze io distruggerò." Siamo ad un punto nodale della tragedia, in cui, per bocca di una profetessa che non ha mai fallito, anche se non è stata mai ascoltata, si professa l'interpretazione della storia passata, di quella presente e di quella futura. Il lungo discorso appare come una sintesi di motivi antibellicisti già noti; c'è la condanna dei valori eroici tradizionali in funzione di quelli dell'affetto nell'episodio del sacrificio di Ifigenia (cfr. Eschilo *'Agamennone'* 184 e segg.); c'è lo strazio dei caduti che giacciono insepolti in terra straniera (cfr. Eschilo *'Persiani'* 271-276); il motivo tirtaico del caduto eroicamente (cfr. Eschilo *Ag.* 447). Si possono anche ravvisare consonanze più interessanti, cioè quelle fra il pensiero di Tucidide, suo concittadino e coevo, ed Euripide: l'equivalenza razionalità-pace, irrazionalità-guerra; l'opposizione e l'intercambiabilità, ai fini della propaganda pacifista, dei vantaggi conseguenti dalla pace e della distruzione materiale e morale operata dalla guerra. Tutti i motivi precedenti e le nuove elaborazioni intellettuali vengono però solo ripresi per supportare una affermazione più recisa e perentoria: il rifiuto totale di ogni guerra. Il passo richiama alla mente il brano già citato delle *'Supplici'* e fa dedurre le stesse conclusioni. Il reciso rifiuto della guerra appare appena corretto dalla pessimistica constatazione che, dato che l'istinto di violenza e sopraffazione spinge altri uomini al delirio della guerra, in tale frangente è preferibile subire il torto, combattere per sopravvivere e magari morire, ma dopo essere vissuti col conforto di tutti gli affetti: *"lo splendore dei conquistatori greci d'Ilio è radicalmente trasformato in tenebra ed il loro eroismo, orgoglio della nazione, è svelato quale mera brutale cupidigia di potere e brama di distruzione."* (W. Jäger *"Paideia I"* Firenze 1953 p. 593) Cassandra continua il suo discorso profetico specificando che anch'essa morirà, come vittima sacrificale per la giusta punizione che si abatterà sulla casa di Agamennone; anche Ulisse soffrirà mille perizie e vagherà prima di raggiungere la patria. L'episodio si conclude con Ecuba volontariamente prostrata a terra e che perciò rifiuta ogni soccorso da parte delle ancelle; la protagonista dichiara in un solo verso (468) la dimensione tragica dell'esistenza: *"io soffro, ho sofferto e ancora soffrirò dolori"*: è la percezione vigile ed intensa di un presente ed insieme di un passato, recente e vivo ancora, che è solo dolore; ma c'è ancora e sempre il futuro, anche se non può essere visto che sotto la dimensione unificante del dolore. Nel secondo episodio appare su un carro Andromaca, che svela ad Ecuba l'orrendo sacrificio di Polissena ed arriva ad invidiare la sorte della defunta in confronto alla propria sventura. La moglie di Ettore ricorda i suoi giorni felici di sposa e si dimostra tutta legata al microcosmo familiare, con le sue gioie ed i suoi affetti, perduti i quali la vita non ha più valore; Ecuba, invece, sopporta anche quest'ultima ferale notizia e si rivolge con tono affettuoso alla nuora, chiamandola *"figlia"*; esperta della vita e delle sventure, vissuta vicino al potere con le sue varie vicissitudini, scopre, nella presenza di Astianatte, un sottile filo di speranza per un sogno futuro: *"potrai allevare questo bambino tuo e di mio figlio, validissima difesa di Troia, perché - se mai sarà possibile - i figli nati da lui rifondino Ilio e la città rifiorisca."* Alla speranza di vita per il nepote (tre ottativi nel testo greco) Ecuba collega il sogno di una nuova vita per la città; nel cuore dell'anziana regina non alberga il sentimento della vendetta, pur legittimo, e il desiderio di morte. Il filo sottile di questa

speranza è subito reciso, perché Taltibio, non senza remore e compartecipazione emotiva, comunica l'ordine di uccidere Astianatte ed invita con dolcezza il figlio a staccarsi dall'abbraccio materno. La scena del commiato della madre dal figlio costituisce un esempio unico nel teatro greco ed è definita dal Murray la più straziante della letteratura greca; avvenuto il distacco, tra gemiti, parole strazianti e scambio di baci ed abbracci, Andromaca trova la forza di uno sfogo amarissimo contro i Greci (765-766): *"O Greci, che avete escogitato atrocità degne dei barbari, perché uccidete questo figlio che non è colpevole in nulla?"* Segue, da parte di Andromaca, un'accorata invettiva contro la colpevole di questa guerra: Elena. L'accertamento delle responsabilità della guerra - argomento di capitale importanza per ogni analisi, sia storica che logica - viene approfondito nel terzo episodio, che attenua, col suo andamento raziocinante, il clima tragico e patetico delle scene precedenti. Dal serrato dibattito fra le stringenti accuse di Ecuba e l'abile difesa di Elena, quest'ultima sembra risultare perdente a parole ma non in pratica. Il quarto episodio, che conclude la tragedia, riprende i toni del pathos dolentissimo del secondo episodio, quando Ecuba riceve, su concessione di Neottolema, il cadavere del piccolo per dargli sepoltura. L'anziana regina ascolta impietrita le parole del messaggero, poi, rivolta ai soldati che gli hanno portato il cadavere del bambino sullo scudo del padre, esclama (1155 segg.): *"Deponete a terra lo scudo ricurvo di Ettore, spettacolo doloroso e non piacevole agli occhi miei. O Achei, che menate maggior vanto di lancia che di saggezza(phrenon), quale timore questo fanciullo ha fatto nascere in voi sino a spingervi a commettere un delitto inaudito? Avete avuto paura che un giorno facesse rinascere Troia distrutta? Inspiegabile il vostro gesto, giacché noi perivamo quando Ettore era fortunato in campo e con lui un'altra schiera di eroi; ora invece, che Troia è prostrata e i Frigi annientati, voi avete avuto paura di un bambino così piccolo. Non capisco la paura di chi trema senza fare uso della ragione."* Quale argomento migliore, per suffragare le tesi pacifiste, che mostrare le spoglie delle vittime più innocenti ed indifese? Non è l'empito emotivo che può suggerire queste parole alla vecchia regina, perché il compianto si snoda successivamente; è l'esigenza di trovare una coerenza logica o un briciolo di saggezza e di magnanimità (φρενῶν) nel comportamento dell'uomo, in ogni momento ed anche nei momenti estremi. La paura, si vince solo se ci si fa guidare dalla ragione; la paura della guerra si può vincere solo se si superano le tentazioni irrazionali che costituiscono la base della guerra: *"Necessariamente rifugge dalla guerra chiunque è saggio (ὅστις εἶδ' ἠροῦει.)"* (v.400)

PERUGIA GENNAIO 1993

APPENDICE

Il cardinale di Milano, Carlo Maria Martini, è intervenuto il 12 Luglio 2000 a Roma, a Palazzo Rospigliosi, al convegno su Pace e guerra nel XXI secolo. Questa riportata è la parte finale del suo intervento.

La guerra moderna e i diritti dell'uomo

Il presupposto che fonda e spiega la possibilità della cosiddetta ingerenza umanitaria è dato dalla convinzione che i diritti umani, da un lato, in quanto strettamente connessi con la dignità della persona umana, sono anteriori e preminenti a qualsiasi differenziazione o specificazione e, dall'altro lato, proprio per questo non hanno frontiere, perché sono universali e indivisibili. Ne segue, come ha scritto il papa nel messaggio per la Giornata Mondiale della Pace di quest'anno, sia che <<chi offende i diritti umani offende la coscienza umana in quanto tale, offende l'umanità stessa>, sia che il <<dovere di tutelare tali diritti trascende i confini geografici e politici entro cui essi sono conculcati>>, per cui <<i crimini contro l'umanità non si possono considerare affari interni di una nazione.>>

Ne segue che, soprattutto in un tempo di interdipendenza come il nostro, il principio di non-ingerenza tra gli Stati se inteso in modo assoluto, si rivela anacronistico e antistorico, oltre che non rispettoso della posta in gioco allorquando vengono conculcati i diritti degli uomini e dei popoli.

A partire da tutto ciò, contro ogni presunta <<ragione>> della guerra, va anzitutto affermato <<il valore preminente del diritto umanitario e pertanto il dovere di garantire il diritto all'assistenza umanitaria delle popolazioni sofferenti e dei rifugiati>> e, nello stesso tempo <<il dovere di individuare tutti quei modi, istituzionali e non, che possono concretizzare al meglio le finalità umanitarie,>>. Si apre qui un capitolo molto vasto e interessante, che non è possibile ora sviluppare, circa il senso, le condizioni e i limiti degli interventi delle diverse organizzazioni umanitarie e, in particolare, di quelle di ispirazione cristiana.

Dalle medesime considerazioni, e quando i soli interventi umanitari non fossero sufficienti, deriva anche la legittimità-doverosità della più diretta <<ingerenza umanitaria>> che preveda anche l'eventuale uso delle armi. Così si esprime in proposito il papa nel più volte citato Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace di quest'anno: <<Evidentemente, quando le popolazioni civili rischiano di soccombere sotto i colpi di un ingiusto aggressore e a nulla sono valsi gli sforzi della politica e gli strumenti di difesa non violenta, è legittimo e persino doveroso impegnarsi con iniziative concrete per disarmare l'aggressore>>. Una legittimità-doverosità che deve rispondere a precise e rigorose condizioni, così espresse: <<Queste tuttavia devono essere circoscritte nel tempo e precise nei loro obiettivi, condotte nel pieno rispetto del diritto internazionale, garantite da un'autorità riconosciuta a livello sopranazionale e, comunque, mai lasciate alla mera logica delle armi,>>.

Si tratta di un principio di carattere etico-giuridico prima che politico e militare, che sancisce il diritto-dovere della comunità internazionale di intervenire anche con la forza, se necessario, negli affari interni di uno Stato quando sono in gioco i diritti fondamentali dei cittadini. Come tale esso sembrerebbe da considerare più che una linea della difesa da un male nella logica degli interventi di ristabilimento dell'ordine pubblico. Si tratta, quindi, di interventi che possono anche arrivare a prevedere l'uso delle armi, ma come <<extrema ratio>> e dopo aver utilizzato tutta una serie di altri mezzi, oltre a quelli dovuti alla prevenzione e alla diplomazia. Siamo di fronte, in altre parole, a un intervento armato di tipo sussidiario, sia come <<affiancamento>>, o <<protezione>> di operazioni umanitarie in corso, sia come modalità di ristabilimento dell'ordine pubblico.

E' evidente che tale principio richiede una vera riconsiderazione dell'attuale assetto internazionale, in cui la sovranità dei singoli Stati è piena ed indiscussa, così da mettere in atto e portare a ulteriore sviluppo processi virtuosi di autolimitazione di essa da parte di ogni singolo Paese e da creare

effettivamente spazi e condizioni per un'azione efficace, accolta e riconosciuta, di organismi internazionali, come l'Onu, a loro volta riformati almeno quanto a poteri e a capacità rappresentativa. Si apre qui, tra l'altro, anche il grosso capitolo della giustizia internazionale e del suo ristabilimento; un ambito vastissimo e comprendente tutto quanto attiene al problema dello sviluppo e che va ben oltre il campo degli interventi estremi di carattere armato. Questi ultimi, comunque andranno presi in considerazione là dove non ci fosse altra possibilità realistica, sempre però secondo quella logica sussidiaria a cui ho già accennato e che, come tale, è complementare ad altri interventi, anche di carattere punitivo o restrittivo della <<libertà statale>>, se così si può dire, in linea con la logica della <<giustizia penale>>, che si applica all'interno degli Stati.

Da tutto quanto siamo venuti dicendo fin qui, appare con sufficiente chiarezza la sempre più urgente necessità di dare vita ed efficienza ad istituzioni sovrastatali per il trattamento dei diversi conflitti. Lo richiedono sia la crescente interdipendenza a livello mondiale, sia il potere incredibilmente devastante degli armamenti, sia il già richiamato principio dell'ingerenza umanitaria. Tutto ciò rende, infatti <<impensabile che si possa provvedere a un giusto "ordine internazionale" -e, forse, alla stessa sopravvivenza dell'umanità- senza mettere in discussione il consueto modo d'intendere la "sovranità statale">>. La pace in questo senso, richiede strutture politiche sovranazionali davvero efficaci nell'arginare le possibili sopraffazioni.

Nel cercare di assolvere a questo compito importante e sempre più urgente, è necessario ripensare l'idea stessa di nazione. E' necessario, infatti superare ogni forma di nazionalismo e aprirsi ad una convivenza più accogliente e solidale. Si tratta di distinguere adeguatamente tra nazionalismo e patriottismo; di discernere tra sentimenti nazionali positivi e negativi; di riconoscere e difendere i diritti delle minoranze contro la tendenza all'uniformità; di rispettare e promuovere il diritto di ogni nazione di preservare la propria sovranità nazionale; di ricercare formule che, superando l'immediata identificazione tra <<Stato> e <<nazione>>, consentano a popoli diversi di vivere in un'unica entità statale vedendo ampiamente salvaguardati i propri diritti e la propria identità. L'ottica per realizzare questo necessario e urgente ripensamento dovrebbe essere quella della <<cultura della nazione>> vista come luogo nel quale si manifesta la sovranità fondamentale della società, quella sovranità per la quale l'uomo è supremamente sovrano: è proprio mediante tale cultura che la nazione esiste ed è in forza del diritto a tale cultura che la nazione ha diritto ad esistere. E tuttavia tutto ciò non si può né si deve identificare con nessuna sorta di nazionalismo. Le differenze nazionali non devono scomparire ma piuttosto devono essere mantenute e coltivate come fondamento di solidarietà.

Nello stesso tempo, però, non si può dimenticare che la stessa identità nazionale non si realizza se non nell'apertura verso gli altri popoli e attraverso la solidarietà con essi.

Ne segue che la stessa nozione e realtà della nazione va mantenuta ed interpretata entro la tensione vitale tra universalità e particolarità che caratterizza la condizione umana. In questa ottica, l'autonomia nazionale è sì un valore importante, ma non assoluto; prima degli interessi nazionali, infatti, ci sono gli uomini, con la loro inalienabile dignità e, al di sopra delle tradizioni particolari dei singoli gruppi umani si pone la comunità universale, da costruire nella giustizia, nella solidarietà e nella pace. In ogni caso, la nazione non si identifica a priori e necessariamente con lo Stato. Si danno e si devono dare, quindi, diverse possibili forme di configurazione giuridica delle singole nazioni e di aggregazioni tra di esse e ciò dovrebbe sempre avvenire, oltre che nel rispetto dei diritti delle minoranze, in un clima di vera libertà, garantito dall'esercizio dell'autodeterminazione dei popoli.

C'è pure bisogno, oggi più che mai, in un contesto segnato da interdipendenza, globalizzazione, mondializzazione dei fenomeni economici, sociali e politici, di dare vita a un nuovo diritto internazionale. Le diverse iniziative politiche interne dei diversi paesi non bastano più; occorrono la concertazione tra i Paesi e il consolidamento di un ordine democratico internazionale, tendenzialmente planetario, con istituzioni nelle quali siano equamente rappresentati gli interessi legittimi di tutti i popoli. Si tratta, quindi di mirare a un <<governo mondiale>> di cui quelli

<<regionali>>, compreso quello europeo, sono da vedere come tappa e, in qualche modo, prefigurazione .

Perché ciò possa avvenire occorre puntare al superamento della sovranità assoluta degli Stati. Questa è la strada maestra per dare al mondo un ordine più giusto e una sicurezza stabile, arrivando ad una forma democratica e partecipata di governo mondiale ossia a quella <<autorità pubblica universale [...] dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli la sicurezza, l'osservanza della giustizia e il rispetto dei diritti>>, come si esprime il Concilio Vaticano II. Si deve, quindi, pervenire a una sempre più reale e corretta limitazione del principio di sovranità degli Stati . Questa idea mette in discussione le forme tradizionali della collaborazione internazionale, che si fonda ancora su relazioni pattizie tra gli Stati ed è diretta a contemperare i loro interessi particolari. E' una strada da percorrere con saggezza e con decisione, nella certezza che, se la sovranità degli Stati -così come storicamente si è andata realizzando- ha rappresentato uno strumento di gestione particolaristica ed egoistica degli interessi nazionali, la sua limitazione non può che significare l'avvio concreto di un processo istituzionale capace di sfociare in un assetto di governo che serva un'autentica cultura di solidarietà internazionale. Si tratta, in altri termini, di porre in atto quei mutamenti anche istituzionali capaci di elevare i rapporti tra le nazioni dal livello "organizzativo" a quello, per così dire, "organico", dalla semplice "esistenza con" alla "esistenza per" gli altri, in un fecondo scambio di doni, vantaggioso innanzitutto per le nazioni più deboli, ma in definitiva foriero di benessere per tutti. Solo a questa condizione si avrà superamento non soltanto delle "guerre guerreggiate", ma anche delle "guerre fredde", non solo l'eguaglianza di diritto tra tutti i popoli, ma anche la loro attiva partecipazione alla costruzione di un futuro migliore; non solo il rispetto delle singole identità culturali, ma la loro piena valorizzazione, come ricchezza comune del patrimonio culturale dell'umanità.

Da un punto di vista più propriamente etico-culturale, occorre lasciarsi ispirare e guidare da quel concetto di "famiglia delle nazioni", lanciato nello stesso discorso tenuto dal Papa all'Onu. Giovanni Paolo II sottolineava che il concetto di "famiglia" evoca immediatamente qualcosa che va al di là dei semplici rapporti funzionali o della sola convergenza di interessi . La famiglia è, per sua natura, una comunità fondata sulla fiducia reciproca, sul sostegno vicendevole, sul rispetto sincero. In un'autentica famiglia non c'è il dominio dei forti: al contrario, i membri più deboli sono, proprio per la loro debolezza, doppiamente accolti e serviti. Sono questi, trasportati al livello della "famiglia delle nazioni". i sentimenti che devono interessare, prima ancora del semplice diritto, le relazioni fra i popoli.

Come ho avuto modo di sottolineare in altre occasioni, si tratta di "disarmare gli animi, armando la ragione" . E' un invito e un appello che tutti ci coinvolge e che mi auspico possa essere accolto così da dare un volto più bello e più umano -perché più pacifico- al secolo XXI.