

GIOVANNA DAVERIO ROCCHI

Immaginario del mare e *homonoia*.  
Luoghi reali e virtuali dell'armonia e dell'amicizia  
nella retorica politica e nella prassi (IV sec. a.C.)

La concordia è ordine, armonia, equilibrio, principio morale capace di ispirare la convivenza pacifica entro la comunità civica. E' questa l'immagine che ci consegnano la riflessione filosofica e la retorica politica del IV secolo. Essa permetteva di realizzare quella che Platone definiva *symphonia tes poleos*<sup>1</sup>. Come in un concerto la sinfonia risulta dall'accordo di suoni diversi prodotti dai singoli strumenti, così nella città la concordia si genera dalla consonanza di intenti tra i cittadini. La concordia secondo il filosofo era dunque suscettibile di fare delle idee e delle azioni dei singoli un'esperienza condivisa per arrivare a realizzare una società coesa, dalla quale era rimossa ogni condizione di discordia e di disordine sociale. In una certa misura la visione platonica risultava compatibile, o direi meglio, era stata stimolata dai risultati della realizzazione della *homonoia* nella società civile in Atene dopo la riconciliazione del 403 a.C., frutto di una volontà consensuale e reciproca delle parti in lotta che aveva posto fine alla *stasis*. Scriveva Platone nel *Menesseno*<sup>2</sup> che in quella circostanza i cittadini diedero vita a una amicizia *homopylon*, così definita dal filosofo perché affratella i cittadini e fa della città una grande famiglia. In sostanza Platone pensava a un gradino superiore a quello della condivisione di sentimenti e azioni, per prospettare una concordia che assimilava a un vincolo di parentela. La concordia come *philia politike*, fattore di coesione e fondamento della *politeia* costituisce uno degli snodi ineludibili dell'etica aristotelica, come formulata nell'*Etica Nicomachea*<sup>3</sup>.

Accanto al piano della *homonoia* operativa nella convivenza civica e che era il prodotto delle scelte consapevoli, consensuali e reciproche dei membri della comunità, erano individuate altre situazioni in grado di favorire o ostacolare la

<sup>1</sup> Plat. *Resp.* IV 8 430 d-e.

<sup>2</sup> Plat. *Menex.* 243e-244a.

<sup>3</sup> Aristot. *Eth. Nic.* VIII 1, 1155 a, 22-26; cfr. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a, 1-35; VII 1, 1242 a. Cfr. Klonoski 1996, 313-325, Daverio 2007, 3-38.

concordia. La riflessione teorica appare molto attenta a stabilire il rapporto di causa-effetto tra spazio e società. I luoghi della convivenza, il rapporto che con essi un individuo o un gruppo sociale instaurava erano capaci di ispirare pensieri e/o promuovere comportamenti individuali e collettivi in grado di assicurare maggiore o minore coesione in seno alla comunità con ricadute in rapporto alla armonia sociale. Nell'orizzonte intellettuale del V e del IV secolo fu la terra a prevalere nell'offrire un'immagine positiva della concordia, mentre al mare si aggregarono rappresentazioni e percezioni di destabilizzazione e di frizione.

1. Il rapporto sbilanciato a favore della terra risulta coerente con il ruolo privilegiato che la territorialità esercitò nel sistema *polis*, base della sua organizzazione socio-politica come pure elemento di riferimento nel definire il modello del cittadino-contadino o nell'educare a principi di uguaglianza secondo i criteri di equa ripartizione della terra (*isomoiria*), o a definire una economia fondata sull'autosufficienza. Per contro il mare alimentò la rappresentazione di luogo dei rapporti di forza, della disuguaglianza e della sopraffazione e coinvolse in questa immagine negativa, come sappiamo, coloro che furono ritenuti responsabili di strategie militari, politiche ed economiche che avevano favorito il primato del mare. Mare e terra divennero i soggetti di una narrazione che riguardava il rapporto tra democrazia e oligarchia, talassocrazia ed epeirocrazia, narrazione fortemente connotata in senso etico e nella quale il giudizio morale finì con l'investire tanto le persone che i luoghi. Platone imputava ai politici di Atene del passato la responsabilità di avere favorito lo sviluppo marittimo della città ed equiparava questa soluzione a una malattia<sup>4</sup>. E' noto l'aneddoto secondo il quale i Trenta quando salirono al potere cambiarono l'orientamento della tribuna della Pnice, voltandola verso l'entroterra dell'Attica, mentre fino ad allora era stata rivolta verso il mare:

pensando che con l'impero del mare si avvantaggiasse il popolo, mentre l'oligarchia era sopportata meglio dagli agricoltori<sup>5</sup>.

Aristofane rimpiangeva i bei tempi quando gli abitanti dell'Attica potevano contare sull'autosufficienza del paese perché il suolo bastava a produrre le risorse necessarie al loro sostentamento<sup>6</sup>:

aborro la città e rimpiango il mio demo che mai disse: «compra del carbone,

<sup>4</sup> Plat. *Gorg.* 519 a.

<sup>5</sup> Plut. *Them.* 19, 6.

<sup>6</sup> Aristoph. *Ach.* 33-36.

### *Immaginario del mare e homonoia*

dell'aceto, dell'olio», che ignorava la parola compra, perché esso stesso produceva ogni cosa (ἀλλ' αὐτὸς ἔφερε πάντα).

La capacità economica del suolo era condizione fondamentale di concordia nei rapporti di vicinato. Aristotele riteneva che ogni cittadino dovesse possedere due lotti di terra, uno presso le frontiere del paese, l'altra presso il centro urbano<sup>7</sup>:

affinché, assegnandosi a ciascuno due lotti di terra, tutti abbiano interessi in entrambe le parti. Si ottiene in tal modo uguaglianza, giustizia e maggior concordia nell'affrontare le guerre di confine (καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας πολέμιους ὁμονοητικώτερον).

Quanto alle città marinare, il filosofo prendeva in considerazione la ubicazione sulle rive del mare per proporre una lettura politica all'interno di un discorso che metteva in relazione le *staseis* con la ubicazione e le componenti naturali dei luoghi. Infatti Aristotele asserisce che in alcune città le guerre civili sorgono per cause di ordine topografico (διὰ τοὺς τόπους) quando il territorio è privo delle condizioni favorevoli all'esistenza di una *polis* unitaria<sup>8</sup>. Chiarisce il suo pensiero con tre esempi:

Così a Clazomene gli abitanti di Chytos sono in conflitto con quelli dell'isola e gli abitanti di Colofone con quelli di Notion; anche ad Atene la popolazione non è omogenea, ma gli abitanti del Pireo sono più democratici di quelli dell'*asty*.

Tucidide ricorda che nel corso della guerra del Peloponneso una *stasis* aveva opposto gli abitanti di Notion – il centro costiero – a quelli di Colofone, città dell'entroterra<sup>9</sup>. Il fatto che gli abitanti di Notion in quella circostanza avessero chiesto l'aiuto degli Ateniesi è motivo per ritenere che costituissero la parte democratica delle fazioni in lotta, proprio come ad Atene gli abitanti del Pireo formavano la componente più democratica della comunità civica, mentre è lo stesso Aristotele a menzionare in un altro passo della *Politica* il regime oligarchico di

<sup>7</sup> Aristot. *Pol.* VII 1330 a.

<sup>8</sup> Aristot. *Pol.* V 1303 b 7-15. Per la lettura della topografia aristotelica come mappa sociale che traduce in incompatibilità geografiche differenze di occupazione e orientamenti politici rimando a quanto ho scritto in Daverio 2004, 293-303. Vd. inoltre Von Reden 1995, 24-37; 1998, 170-189.

<sup>9</sup> Thuc. III 34, 2-4.

Colofone<sup>10</sup>. Quanto a Clazomene, nel 334/33 era stata unita all'originario insediamento continentale della città ubicato a Chythos da una diga che in qualche modo richiamava le Lunghe Mura che correvano tra Atene e il Pireo<sup>11</sup>. Come ho sviluppato in maniera più articolata altrove, il denominatore comune che unisce Clazomene, Colofone e Atene consiste nella convivenza entro una medesima città di un centro continentale e di un centro marittimo. Ed è quest'ultimo che Aristotele presenta come causa della composizione disomogenea della società della *polis*.

Platone non si limitava a deprecare il fatto che la città si fosse riempita di porti e arsenali. Nelle *Leggi* consigliava di costruire la città a una certa distanza dalla costa e tra le ragioni di questa scelta inseriva la considerazione che il porto è suscettibile di produrre effetti nocivi sull'indole e i comportamenti dell'uomo tanto verso se stesso che nelle relazioni interpersonali<sup>12</sup>:

il mare adiacente al paese è cosa che riesce tutti i giorni piacevole e dolce; ma di fatto tale vicinanza sa molto di salmastro e di amaro; perché riempiendo il paese di traffici e di commerci induce a pigrizia intellettuale e ad attitudini di diffidenza e contrarie all'amicizia verso se stessi e verso gli altri.

Ora, è evidente il livello metaforico del contesto, ma è l'assimilazione delle conseguenze a una patologia che merita attenzione. Anche nel passo citato sopra del *Gorgia* gli effetti dello sviluppo portuale sono definiti "una malattia". Il rapporto tra luoghi di vita e salute non può non richiamare alla mente il pensiero ippocratico del trattato su *Arie, Acque, Luoghi (De aeribus)*. Proponendo una lettura antropologica delle differenze tra gli uomini, l'autore stabiliva infatti le connessioni tra il benessere della persona e le proprietà naturali dei luoghi. Il determinismo ambientale non era fine a se stesso. I luoghi, in virtù delle loro caratteristiche geo-fisiche, funzionavano come categorie di analisi per definire lo statuto delle comunità attraverso la descrizione delle differenze. Non diversamente farà Aristotele il quale, se da un lato assimilerà la sensibilità ippocratica in merito al rapporto tra salute dell'uomo e ubicazione, dall'altro attenuerà l'avversione di Platone verso la città marinara, per proporre un modello di città situata in alto e dotata di comunicazione tanto con l'entroterra che con il mare<sup>13</sup>:

La città, per quanto lo permettano le circostanze, deve essere in comunicazione con l'entroterra, con il mare e con tutto il territorio; sarebbe auspicabile che avesse la posizione ideale in alto [...] bisogna pensare alla salute degli abitanti e questa dipende dalla felice posizione e dalla esposizione della zona [...].

<sup>10</sup> In un passo precedente della *Politica* Aristotele aveva riportato una precisazione per contestare l'attribuzione di oligarchia che qualificava il regime di Colofone. Cfr. Aristot. *Pol.* IV 4, 1290 b.

<sup>11</sup> Strab. XIV 1, 36; Paus. VII 3, 3.

<sup>12</sup> Plat. *Leg.* IV 705 a.

<sup>13</sup> Aristot. *Pol.* VII 1330 a-b.

Occorre precisare che l'immagine della buona salute della politica paragonata alla sanità del corpo, a cui veniva collegata l'immagine dell'assenza di concordia civica come malattia, conobbe una lunga tradizione di pensiero risalente fino a Pitagora. Tra i mali che danneggiano l'esistenza umana, dopo quelli fisici e intellettuali, il filosofo elencava la discordia, tanto in seno alla comunità civica che nella casa. Giamblico, autore della *Vita di Pitagora* ricorda che<sup>14</sup>:

gli [i.e. a Pitagora] riuscì di eliminare completamente la sedizione e la discordia [...] Ripeteva spesso in ogni luogo e dinanzi a tutti: «Occorre bandire e estirpare con ogni mezzo, col ferro e col fuoco e ogni altro espediente, la malattia dal corpo, l'ignoranza dall'anima, la smoderatezza dal ventre, la sedizione dalla città, la discordia dalla casa [...]».

Non si può escludere che queste dottrine avessero suggerito qualche traccia a Platone, che nel suo viaggio in Magna Grecia sappiamo essere venuto in contatto con i pitagorici, per poi rielaborarle nel quadro di una teoria dei luoghi alla quale non parrebbe estranea una matrice ippocratica.

Isocrate ebbe una parte importante nel costruire intorno alla terra e al mare il paesaggio di potere rispettivamente della epeirocrazia spartana e della tallasocrazia ateniese, e nel tratteggiare gli spazi marittimi e terrestri come fattori ispiratori di un codice di condotta morale. Nel *Panatenaico* affermava che alla base dell'egemonia continentale stanno l'ordine, la saggezza, la disciplina (τὴν μὲν κατὰ γῆν ἡγεμονίαν ὑπ' εὐταξίας καὶ σωφροσύνης καὶ πειθαρχίας ... μελετωμένην)<sup>15</sup>. Nell'orazione *Sulla Pace* il retore aveva sviluppato temi analoghi facendo uso del medesimo vocabolario per affermare che il potere di terra rafforza virtù positive quali la εὐταξία e la καρτερία, mentre il mare genera ταραχή<sup>16</sup>. L'oratore usa qui la parola con la quale gli autori antichi sono soliti definire la situazione di disordine materiale e morale generata dall'assenza di concordia. Trasimaco la unì a ἔχθρα per fare del binomio ἔχθρα/ταραχή il sinonimo di στάσις con l'intenzione di denunciare il degenerare dei rapporti sociali nell'Atene del suo tempo a causa del lungo conflitto e di manifestare il suo pessimismo per le sorti future della città<sup>17</sup>. All'influenza di Isocrate si deve, secondo Momigliano, il pregiudizio di ordine morale manifestato da Teopompo nei confronti del mare<sup>18</sup>. Lo storico di Chio sosteneva che la popolazione di Bisanzio era dissoluta

<sup>14</sup> Iambl. *VP* VII 34. Cfr. Caserta 2007, 65-87.

<sup>15</sup> Isocr. [XII] 115. Vd. anche *infra*.

<sup>16</sup> Isocr. [VIII] 101-103. Cfr. Momigliano 1984, 57-67 (= Momigliano 1944).

<sup>17</sup> Trasymp. fr. 1 = DK 85 B 1.

<sup>18</sup> Momigliano 1984, 57-67 (= Momigliano 1944).

e amante del bere in ragione del fatto che, oltre a essere retta da una democrazia, era dedita al commercio e trascorreva la sua esistenza tra porti e mercati, e che dopo l'unione con Calcedone riuscì a corromperne la popolazione, che da moderata e sensibile divenne dissoluta, amante del lusso e del bere<sup>19</sup>:

Gli abitati di Bisanzio erano dissoluti (ἀκόλαστοι) e avevano la consuetudine di riunirsi e di bere nelle taverne (συνουσιάζειν καὶ πίνειν) poiché essi erano stati retti da una democrazia per lungo tempo, poiché essi avevano mantenuto la città come un centro di mercato (ἐμπόριον), e poiché tutta la popolazione frequentava i luoghi di mercato e i porti.

Plutarco attribuì agli effetti dei successi marittimi la decadenza etica degli Spartani e la decisione per questo motivo di rinunciare al dominio del mare<sup>20</sup>:

Era vietato [agli Spartani] dedicarsi alle attività marinare e combattere sul mare (ἀπειρήτο δ' αὐτοῖς ναύταις εἶναι καὶ ναυμαχεῖν). Poi si impegnarono in battaglie navali, ma dopo avere ottenuto il dominio del mare vi rinunciarono constatando che i costumi dei cittadini ne erano corrotti (διαφθειρόμενα τὰ ἦθη τῶν πολιτῶν).

Vi sono motivi per ritenere che la interdizione del mare agli Spartani sia una tarda falsificazione. E' tuttavia istruttiva del perdurare di un pregiudizio morale verso tutto ciò che è connesso al mare, esemplificato dal rifiuto da parte della città che nei secoli rappresentò il modello virtuoso della *polis* greca.

2. Il mare è per la sua naturale collocazione un luogo di passaggio. Gli uomini solcano le sue acque per raggiungere località situate sulle sponde o sulle isole che costellano la sua superficie. In questo senso è un luogo privo di identità e non può competere con la terraferma nel creare quel rapporto tra individui o gruppi umani e il luogo in cui risiedono che alimenta forme di autorappresentazione capaci nel lungo termine di trasformare un posto abitato in una città e di fare dei suoi abitanti una comunità coesa e unita da valori condivisi. La talassocrazia ateniese contribuì a stimolare la riflessione sul rapporto uomo/mare. Anche se il risultato fu prevalentemente una assimilazione del mare alla rappresentazione negativa dell'*arche* ateniese<sup>21</sup>, la consuetudine con la navigazione e la disponibilità di una

<sup>19</sup> Theopomp. *FGrHist* 115 F 62 (= Athen. 526 d-f). Per quanto riguarda la correlazione tra forma di governo e standard di moralità nel pensiero di Teopompo rimando al commento di Flower 1994, 77-79. Cfr. Shrimpton 1991, 152-153 per una comparazione con la critica che lo storico muove alla società corrotta e amorale del Pireo (115 F 290).

<sup>20</sup> Plut. *Inst. Lac.* 42 = *Mor.* 239 E. Cfr. Xen. *LP* 7, 1-4.

<sup>21</sup> Mi limito per questi aspetti a rimandare a: Amit 1965 e Ceccarelli 1993, 444-470.

flotta contribuirono a creare punti di riferimento che non si esaurivano necessariamente in forme di pensiero e attitudini critiche. Vi erano Ateniesi i quali pensavano che la flotta costituisse una sorta di appendice dislocata e mobile della città e che il mare potesse mettere a disposizione una supplenza della terraferma per una sorta di seconda città formata dalle navi. E' questo il senso della risposta di Temistocle al comandante corinzio che accusava lo stratego ateniese di essere senza patria. Gli Ateniesi avrebbero avuto una città e una patria – rispose Temistocle – finché le loro duecento navi fossero rimaste in assetto di guerra, ovvero finché avessero solcato il mare<sup>22</sup>. Nel 411 la flotta di Samo rappresentò la città democratica che assicurò la salvezza delle istituzioni e fu proprio in quella circostanza che si arrivò al primo giuramento di rimanere fedeli alla concordia nella storia di Atene<sup>23</sup>.

Funzionante in ragione di programmi egemonici la flotta poteva da un altro lato coinvolgere il mare in quella immagine negativa presentata da buona parte della retorica politica del IV secolo e, in quanto spazio della talassocrazia, rappresentare l'antitesi della concordia. Quando Gorgia declamò ad Atene il celebre *logos epitaphios*, Filostrato – cui si deve l'esclusivo ricordo delle declamazioni del retore/sofista – ricorda che sviluppò i medesimi argomenti che aveva presentato nel panegirico olimpico, ossia di esortare i Greci alla concordia per dare vita a una grande coalizione nella prospettiva di una guerra contro il Persiano<sup>24</sup>. Per questo motivo:

incitò gli Ateniesi contro i Medi e i Persiani, ma non disse nulla a proposito della concordia con gli altri Greci, dato che si rivolgeva agli Ateniesi che nutrivano passione per l'imperialismo (ὕπερ ὁμονοίας μὲν τῆς πρὸς τοὺς Ἕλληνας οὐδὲν διήλθεν, ἐπειδὴ πρὸς Ἀθηναίους ἦν ἀρχῆς ἐρῶντας)<sup>25</sup>.

L'idea-guida è che l'egemonia marittima ateniese sia incompatibile con la concordia panellenica, un pensiero di cui è possibile seguire la traccia nelle orazioni di Isocrate, in modo particolare nei capitoli iniziali del *Panegirico*<sup>26</sup>. Anche Lisia perorò la causa della concordia panellenica e, come Gorgia, ne fece un uso militante, ma indirizzandola verso un nemico ideologico, il tiranno (che individuò concretamente nella persona di Dionisio I di Siracusa), in quanto negatore della libertà<sup>27</sup>. La libertà è un tema fondamentale nel pensiero di Lisia. Costituisce il

<sup>22</sup> Hdt. VIII 61.

<sup>23</sup> Thuc. VIII 75, 2-3.

<sup>24</sup> Philostr. *V/S* I 492-493.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Isocr. [IV] 17. Vale la pena di ricordare che secondo la tradizione Isocrate fu allievo di Gorgia. Vd. inoltre *infra*.

<sup>27</sup> Dion. Hal. *Lys.* 29-30.

tema di fondo dell'*Epitafio*, e secondo l'oratore, essa rappresenta il miglior fondamento della concordia (τὴν πάντων ἐλευθερίαν ὁμόνοιαν εἶναι μεγίστην). Lisia afferma che furono gli antichi Ateniesi a realizzarla quando abolirono la *dynasteia* e istituirono la democrazia, e che fu assicurata finché gli Ateniesi detennero il primato sul mare; dopo che l'egemonia passò ad altri le città dei Greci caddero in schiavitù e tiranni presero il potere<sup>28</sup>:

Per primi, a quel tempo, [i nostri antenati] abolirono il regime dinastico e istituirono la democrazia, nella convinzione che la libertà di tutti sia il miglior fondamento della concordia [...]. A quel tempo né triremi dall'Asia facevano vela verso l'Europa, né un tiranno si impose tra i Greci, e nessuna città greca fu ridotta in schiavitù dai Persiani. Tale rispetto e timore la virtù dei nostri antenati ispirava a tutti gli uomini. [...] Quando l'egemonia passò ad altri, coloro che prima neppure osavano affrontare il mare vinsero i Greci in battaglie navali, navigarono verso l'Europa; le città dei Greci caddero in schiavitù, mentre tiranni assunsero il potere, gli uni dopo la nostra sconfitta, gli altri dopo la vittoria dei barbari.

In sostanza Lisia crea una circolarità ideale tra democrazia-libertà-concordia-talassocrazia, discostandosi dalla immagine largamente prevalente nel pensiero del IV secolo della egemonia marittima ostacolo alla *homonoia*. Secondo l'oratore il controllo del mare da parte della flotta ateniese costituiva la miglior garanzia contro ogni forma di dispotismo.

A conclusione di questa parte è possibile ritenere che il mare fu se non in parte il non luogo delle identità negate. In concomitanza con il consolidarsi della talassocrazia ateniese acquistò una sua identità doppia e antitetica come spazio privilegiato dell'*arche* e come baluardo della libertà generatrice di concordia.

3. Il mare fu altresì lo spazio della comunicazione. Il Mediterraneo in particolare a partire dai tempi più antichi fu il crocevia delle rotte che collegavano il nord con il sud dell'Europa, l'est con l'ovest. Il mare funzionò come un'ampia frontiera. Non di rado divenne il luogo dello scontro dove misurare i rapporti di forza, organizzare strategie a supporto di progetti di predominio. Entro questo orizzonte avevano ragione sia uomini di pensiero come Gorgia e Isocrate che storici quali Senofonte a ritenere che il rapporto asimmetrico tra grandi e piccole potenze dei sistemi egemonici fosse incompatibile con la concordia e a interrogarsi sulle possibili soluzioni suscettibili di ridurre gli effetti della disparità. Tuttavia, anche nei momenti più critici non vennero mai meno i contatti e gli scambi commerciali tra i centri che si affacciavano sulle sue coste e che costituirono gli avamposti di una rete di relazioni che allargava le sue maglie all'entroterra. Le

<sup>28</sup> Lys. II 18-19, 57, 59.

riserve di Platone a proposito dell'ubicazione vicino al mare rimasero confinate a una città virtuale, e anche le riflessioni sui danni biologici prodotti dall'ambiente marino sugli uomini non trovarono seguito di rilievo. Sotto il profilo delle relazioni umane e delle attività mercantili il mare continuò a essere una frontiera aperta. A esso si collegò una società vivace, disponibile ad aprirsi alle esperienze e alle novità offerte dallo scambio di conoscenze e dall'incontro tra culture diverse. E fu proprio quella mancanza di omogeneità sociale, che secondo Aristotele costituiva il fattore reale e virtuale di discordia civile per le città collegate al mare, a offrire il punto di forza per un modello alternativo di convivenza multi-etnica e pluriculturale che declinava la concordia secondo i criteri del cosmopolitismo.

Il mare fu lo spazio delle attività mercantili e i porti dell'Egeo funzionarono come luoghi privilegiati di una concordia fattiva, nata dalla frequentazione di genti diverse, luoghi multi-etnici dove l'omogeneità sociale era alimentata dalla condivisione di ruoli e attività di lavoro oltre che dalla convergenza degli interessi economici. Si creava una gerarchia di priorità che faceva prevalere l'integrazione sociale sulle distinzioni politiche. In questo contesto l'idea stessa di concordia si calibrava secondo punti di riferimento che dall'originario ambito civico e politico, erano andati sviluppandosi in direzione della sfera del privato<sup>29</sup>. Esprimeva innanzi tutto una condizione sentimentale per dare forma alla rete di affetti che unisce i membri di una famiglia fino ad allargarsi ad attitudini di benevolenza e amicizia che dalla famiglia si allargava ai rapporti con l'altro<sup>30</sup>. Ma si attuava altresì a un livello istituzionale, perché al privato si deve ricondurre l'intensa attività giudiziaria ateniese, che affidava ai tribunali e ai giudici il compito di operare per la riconciliazione delle parti in causa o emettere sentenze che ponevano fine alle discordie sorte nell'ambito delle relazioni interpersonali<sup>31</sup>. L'ampia casistica delle *dikai emporikai* e la varietà delle situazioni contemplate attestano che il commercio marittimo produsse un abbondante materiale di contenzioso, ma anche che fu un campo nel quale il diritto privato promosse un sistema molto avanzato di norme e di procedure a tutela degli operatori e per attenuare le occasioni di conflittualità. Fu inoltre un settore nel quale lo statuto personale dei convenuti non ebbe nessuna o scarsa influenza sulla risoluzione del processo. L'alto livello di perfezionamento del diritto commerciale attico mostra dunque l'uso del mare

<sup>29</sup> Cfr. Thériault 1996, 131 ss. La concordia figura tra le virtù della famiglia secondo Plutarco e questo autore ricorda l'aneddoto di un tal Melanthios che dopo avere ascoltato a Olimpia le esortazioni in tal senso di Gorgia nel famoso panegirico, avrebbe ironizzato sul fatto che a casa sua il celebre retore e sofista non riusciva a far vivere in armonia neppure sua moglie e la sua ancella. Cfr. Plut. *Coniug. Praec.* 43 = *Mor.* 144 B-C.

<sup>30</sup> Nel medesimo passo citato alla nota precedente Plutarco precisava che occorre stabilire l'armonia nella casa se si vuole realizzarla anche nella città, nell'assemblea del popolo e tra gli amici: Cfr. Plut. *Coniug. Praec.* 43 = *Mor.* 144.

<sup>31</sup> Plat. *Leg.* XI 929 e - 930 b. Nella città platonica delle *Leggi* dieci magistrati insieme a dieci ispettrici erano tenuti a fare opera di riconciliazione in caso di incompatibilità tra coniugi.

come spazio ugualitario e disciplinato da regole e convenzioni attive per una società mercantile più larga della comunità politica e consensualmente accettate da cittadini e non cittadini. In sostanza nelle *dikai emporikai* si applicò una interpretazione sociale della concordia più ampia rispetto alla concordia civica, in un contesto di relazioni pacifiche alternativo a quello del conflitto di potenza.

Nel corso del IV secolo all'allargamento della concordia nel privato si affianca un processo di personificazione culturale e successivamente di divinizzazione del concetto. I percorsi furono due, non necessariamente progressivi o alternativi. *Homonoia* divenne una divinità oppure la parola si associò a una divinità preesistente in posizione attributiva. Le divinità destinatarie della qualifica di *homonoia* furono sostanzialmente due, Zeus e Demetra, e ricevettero sia un culto pubblico che privato, ampiamente attestato in tutte le aree della grecità<sup>32</sup>. Si deve invece registrare l'anomalia di Atene. In questa città, dove la *homonoia* era stata lo strumento-chiave della riconciliazione dopo le *staseis* di fine V secolo e dove il concetto animò il dibattito teorico tanto tra i sofisti che nella scuola socratica e passando per Platone e Aristotele arrivò fino allo stoicismo, non è attestata nessuna forma di culto pubblico. Quanto al culto privato, disponiamo di due testimonianze epigrafiche, entrambe provenienti dal Pireo. La prima riguarda un altare fatto erigere da un tiaso, databile al III secolo, sul basamento del quale è inciso<sup>33</sup>:

Ὅμονοίας  
τοῦ θιάσου

I tiasi erano associazioni culturali ben strutturate, dotate di statuto fondativo, organizzate nell'assemblea dei soci avente facoltà di emettere decreti, provviste di un tesoro per le necessità comuni. Non si conoscono le ragioni che indussero a dedicare un altare alla *Homonoia*, ma non vi sono motivi per respingere l'ipotesi più accreditata che la pone in relazione a dissensi interni all'associazione; dopo la riconciliazione i tiasoti consacrarono un altare a *Homonoia*, e la formalizzazione sacrale del culto conferiva solennità alla iniziativa comune.

Un decreto emanato da un tiaso di Afrodite, anch'esso insediato al Pireo, risalente alla fine del IV secolo<sup>34</sup>, delibera la concessione di onori a un suo membro, Stefano, perché si è preso cura di tutti gli affari di comune interesse dell'associazione (Il. 4-6: τῶν κοινῶ[ν πᾶ][ν]των ἐπιμεμέληται τὴν ἐπιμ[έ]λειαν) e perché ha dato prova della sua sollecitudine e per la sua lealtà verso la comunità dei tiasoti (Il. 13-15: [φ]ιλοτιμίας ἕνεκεν καὶ ἀνδρα[γ][α]θίας τῆς εἰς τὸ κοινὸν τῶν θια[σ]ωτῶν). Tra le benemerenze si ricorda che Stefano ha consacrato una statua a Δῆμητρα Ὅμόνοισιν τοῦ κοινῶ (Il. 20-22). È verosimile ritenere che la benemeranza di Stefano consistesse in un'opera di riconciliazione tra i tiasoti e

<sup>32</sup> Cfr. Thériault 1996, 13 ss.

<sup>33</sup> Foucart 1975, nr. 34 (= Foucart 1873); *IG* II<sup>2</sup> 4985.

<sup>34</sup> *IG* II<sup>2</sup> 1261.

che in quella circostanza consacrassero l'altare della divinità protettrice della concordia, Demetra *Homonoia*<sup>35</sup>. Non si può evitare di richiamare l'attenzione sulla localizzazione topografica dei due tiasi al Pireo e sulla composizione cosmoplitica e promiscua di queste associazioni. Di fatto, la maggior parte dei tiasi era concentrata nella regione portuale di Atene e vi accedevano cittadini e stranieri, liberi e schiavi, uomini e donne. I documenti epigrafici attestano la partecipazione di armatori ed *emporoi* di città costiere ed insulari dell'Egeo, nonché il consistente numero di culti d'importazione patrocinati dalle associazioni religiose dell'Asia Minore, della Tracia, della Siria, dell'Egitto<sup>36</sup>.

Se da un lato l'ubicazione collega le iniziative delle due associazioni alla litigiosità dell'ambiente commerciale marittimo, dall'altro essa attesta il radicamento di una società cosmopolita nel tessuto sociale del porto di Atene, sollevando contestualmente interrogativi in merito al suo peso nel promuovere culti estranei alla tradizione culturale poleica. Non appare a mio vedere fuori luogo chiedersi se la *Homonoia* dei tiasi non fosse un culto importato dall'esterno, forse attraverso la mediazione di Demetra, con un percorso verificabile nei culti affermatasi in Sicilia e in Magna Grecia, ove è possibile individuare traiettorie culturali più puntuali che conducono alle isole dell'Egeo, a Cos in particolare<sup>37</sup>. Riguardo al tiaso di Afrodite, sia pure senza giungere a conclusioni categoriche, non appoggiate da sufficienti testimonianze, vorrei tuttavia accostarlo a un decreto della città di Atene<sup>38</sup>, emesso in data vicina a quella del tiaso e ritrovato al Pireo, con il quale si delibera di permettere agli *emporoi* di Cytium di erigere un tempio ad Afrodite, e di autorizzarli all'acquisto del terreno sul quale edificarlo, secondo le modalità accordate agli Egizi per la costruzione del tempio di Iside<sup>39</sup>.

In questo modo il mare poté fare da tramite per una ramificazione del culto

<sup>35</sup> Cfr. Thériault 1996, 35-36 con la esposizione delle ipotesi avanzate dalla critica moderna in proposito.

<sup>36</sup> Foucart 1975, 55 ss. (= Foucart 1873).

<sup>37</sup> La fortuna del culto di *Homonoia* in Occidente è ben attestato dal decreto di Nakone rinvenuto insieme ai decreti di Entella. In proposito rimando ai saggi pubblicati in «ASNP» s. III, 12 (1982), con particolare riferimento ai contributi di Giangiulio 1982, 945-992; Asheri 1982, 1033-1045. Connessioni tra Demetra e *Homonoia* sono suggeriti altresì dalla moneta di Metaponto recante inciso sul retto un profilo femminile con legenda OMONOIA e sul verso una spiga e le lettere META (per Metaponto), databile alla fine del V sec. a.C. Cfr. Thériault 1996, 13-17. In ambito magnogreco, peraltro, nelle connessioni tra la dea e la *homonoia* non si possono ignorare suggestioni di matrice filosofico-religiosa riconducibili all'ambiente pitagorico: la concordia svolse un ruolo di primo piano nella predicazione di Pitagora e vale la pena di ricordare che la casa stessa del filosofo dopo la sua morte fu trasformata dagli abitanti di Metaponto in un tempio dedicato a Demetra (Iambli. *VP* XXX 170). La documentazione relativa al culto di *Homonoia* a Cos è consultabile in Sherwin-White 1978, 329-330.

<sup>38</sup> Decreto del 333 a.C. Cfr. Foucart 1975, nr. 1 (= Foucart 1873).

<sup>39</sup> Cfr. Foucart 1975, 83 (= Foucart 1873).

di *Homonoia*, grazie agli spostamenti dei mercanti. Il successo nell'ambiente commerciale può essere solo oggetto di ipotesi. Fu forse il bisogno di trovare una forza di natura divina e ideale in nome della quale comporre la litigiosità generata dall'esercizio della professione, capace di incidere emotivamente sulle persone, per certi aspetti sentita come più immediata e rispondente agli obiettivi contingenti rispetto alle grandi divinità del *pantheon* olimpico. Sul culto della *Homonoia*, infine, era possibile far convergere il consenso e la devozione di genti dalle tradizioni religiose patrie più diverse. Il Pireo fu sotto il profilo amministrativo e politico un demo di Atene, ma l'area portuale presentò specificità strutturali e di sistema che ne fece un mondo a parte<sup>40</sup>. Non stupisce quindi questa sua sorta di "autonomia" culturale. Del resto, i culti d'importazione al Pireo vantano l'illustre precedente del culto della dea tracia Bendide. Platone stesso nell'esordio della *Repubblica* ricorda di aver partecipato all'inaugurazione del tempio della divinità<sup>41</sup>.

Alla tradizione civica sembra invece di doversi ricondurre l'ingresso di *homonoia* in quell'inventario di nozioni di grande suggestione che diedero il nome a imbarcazioni. Una tetrere costruita nella seconda metà del IV secolo fu chiamata *Homonoia*<sup>42</sup>. Tra gli altri concetti utilizzati ricordo *Demokratia*, *Dikaiosune*, *Eleutheria*, *Eirene*, *Eunomia*. Sfila in sostanza il repertorio dei valori più popolari e sentiti nell'opinione pubblica – ai quali appartiene anche *Homonoia*, entrati a fare parte di un patrimonio valoriale comune, che peraltro sembra appartenere a una tradizione secolare da collocare su un piano differente da quello del culto privato dei tiasi del Pireo.

Concludendo, in pieno IV secolo il mare è lo spazio reale di cui il diritto disciplina la fruizione, i suoi porti sono i luoghi dell'incontro, della cooperazione e dell'amicizia tra genti delle più diverse provenienze. Nello stesso periodo appare costituirsi una narrazione della *homonoia*, alimentata da numerose e varie immagini. Da un lato continuano il pregiudizio negativo legato all'imperialismo e ai rapporti di forza, e la condanna del mare per le influenze che esercita tanto sull'equilibrio biologico che la condotta morale degli uomini. Dall'altro si fa strada un'immagine alternativa che coniuga la concordia alla libertà e alla democrazia garantite dal controllo del mare o che la fa discendere dalla equiparazione

<sup>40</sup> In merito al rapporto tra la città e il Pireo la bibliografia è abbondante. Mi limito qui a rinviare a due saggi che in maniera più puntuale affrontano il problema nella prospettiva in sintonia con gli argomenti sviluppati in queste pagine e nei quali è raccolta una bibliografia più articolata sui rapporti Atene/Pireo: Von Reden, 1995, 24-37; Daverio 2002, 131-147.

<sup>41</sup> Plat. *Resp.* I 327 a. Il filosofo ricorda con ammirazione la solennità della festa per l'inaugurazione del tempio della dea tracia Bendide e la grande partecipazione popolare all'evento.

<sup>42</sup> Gli inventari del Pireo degli anni 325/324 e 323/322 ricordano che gli Ateniesi diedero il nome di *Homonoia* alla tetrere costruita da un certo Archeneos: *JG* II<sup>2</sup> 1629, ll. 654-656; *JG* II<sup>2</sup> 1632, ll. 36-37. Cfr. Thériault 1996, 188-189.

tra mare e terra. Il luogo e le sedi del culto di *Homonoia* al Pireo ne palesano il successo nella sfera del privato, in particolare negli ambienti cosmopoliti legati alle attività del commercio marittimo.

giovanna.daverio@unimi.it

*Bibliografia*

- Amit 1965: M. Amit, *Athens and the Sea: a Study in Athenian Sea-power*, Bruxelles-Berchem.
- Asheri 1982: D. Asheri, *Osservazioni storiche sul decreto di Nakone*, in *Materiali e contributi per lo studio degli otto decreti di Entella*, «ASNP», s. III, 12, 1033-1045.
- Caserta 2007: C. Caserta, *Normale e patologico nel corpo della polis. Isonomia e armonia fra VI e V secolo*, in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, «Quaderni di Acme» 92, 65-87.
- Ceccarelli 1993: P. Ceccarelli, *Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie dans la discussion du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, «Historia» 42, 444-470.
- Daverio Rocchi 2002: G. Daverio Rocchi, *Topografia politica e costruzione della memoria: Temistocle al Pireo*, in *Logios aner. Studi di antichità in memoria di Mario Attilio Levi*, «Quaderni di Acme» 55, 131-147.
- Daverio Rocchi 2004: G. Daverio Rocchi, *Forme urbane e rappresentazioni geografiche della politeia*, in *Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*, *Atti del Convegno Internazionale di Storia greca, Torino 29-31 maggio 2002*, a c. di S. Cataldi, Alessandria, 293-303.
- Daverio Rocchi 2007: G. Daverio Rocchi, *La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica*, in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, «Quaderni di Acme» 92, 3-38.
- Flower 1994: M.A. Flower, *Theopompus of Chios. History and Rhetoric in the Fourth Century BC*, Oxford.
- Foucart 1975: P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs: thiasés, éranes, orgéons*, New York (= Paris 1873).
- Giangiulio 1982: M. Giangiulio, *Edifici pubblici e culti nelle nuove iscrizioni da Entella*, in *Materiali e contributi per lo studio degli otto decreti di Entella*, «ASNP» s. III, 12, 945-992.
- Klonoski 1996: R.J. Klonoski, *Homonoia in Aristotle's Ethics and Politics*, «History of Political Thought» 17, 313-325.
- Momigliano 1984: A. Momigliano, *Sea-power in Greek Thought*, in *Terzo Contributo alla storia degli Studi classici*, Roma, 57-67 (= «CR» 58, 1944, 1-7).

- Sherwin-White 1978: S.M. Sherwin-White, *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen.
- Shrimpton 1991: G.S. Shrimpton, *Theopompus the Historian*, Montreal-London-Buffalo.
- Thériault 1996: G. Thériault, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon-Québec.
- Von Reden 1995: S. Von Reden, *The Piraeus – A World a Part*, «G&R» 42, 24-37.
- Von Reden 1998: S. Von Reden, *The well-ordered Polis: Topographies of Civic Space*, in *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, ed. by P. Cartledge - P. Millett - S. Von Reden, Cambridge, 170-189.

*Abstract*

Concord is order, harmony, balance, it is a moral principle that inspires pacific coexistence within the civic community; this is the image delivered by IV century philosophical and political thought. Such a notion was developed within a speculation over spaces and places considered in their faculty of producing or hindering the establishment of a condition of ὁμονοεῖν. In the IV century cultural horizon the sea figured both as the space of inequality, violence and power struggle, as opposed to the earth that produced concord and relations of friendship, and also as a vehicle of ideas that associated freedom and concord, a bulwark for democracy. Athens's action on the sea was just as much a model for both the positive and negative notion. Gorgias and Lysias can be considered the first authors to provide evidence of these contrasting representations.

Under another perspective, the sea was the space of mercantile activities and the Aegean harbours functioned as privileged places of an operational concord born from the meeting and association of diverse people, united by their work experiences and economic interests by which social integration prevailed over political distinctions. The diffusion of the cult of *Homonoia* at Piraeus, epigraphically attested since the IV century B.C., and its fortune among the communities of *thiasotai* testifies its correlation with mercantile society and its establishment among the multiethnic population of the Athenian port. The devotion of citizens and foreigners, free and slaves, men and women, answered the need for a cult to be shared by people of most diverse provenance, heterogeneous social extraction and of different religious traditions, offering thus a model of *homonoia* that went beyond the bounds of the civic community to be declined according to the criteria of cosmopolitanism and integration.