

MAURIZIO GIANGIULIO

## Prima di *demokratía*? Le parole della comunità politica nelle *Supplici* di Eschilo

Una tradizione di studi risalente, ancor oggi piuttosto vitale, fa delle *Supplici* una espressione diretta del contesto politico-culturale. Se già per August Boeckh la tragedia esprimeva il rapporto tra Atene e Argo sancito dall'alleanza del 461<sup>1</sup>, e per Wilamowitz «riproduceva la costituzione del tempo», vale a dire – a suo avviso – la democrazia di Argo e Atene<sup>2</sup>, di recente la tragedia è stata intesa come lo strumento dell'intenzione di presentare al pubblico una Argo che rispecchiasse la democrazia ateniese<sup>3</sup>. E se il celebre studio di Victor Ehrenberg del 1950 faceva delle *Supplici* il documento chiave delle origini della democrazia – che sarebbe stata quella post-clistenica degli anni Novanta, nei quali la tragedia veniva collocata<sup>4</sup> –, in anni più vicini a noi si è voluto che Eschilo vi evocasse il concetto di democrazia, il suo stesso nome e le sue procedure decisionali<sup>5</sup>.

Al riguardo di tutto questo sarà bene tener comunque presente che la democrazia non è certo il tema della tragedia<sup>6</sup>, che Pelasgo non è rappresentato come un 're democratico'<sup>7</sup>, né tantomeno è «the perfect example of a προοστάτης τοῦ δήμου»<sup>8</sup>, che non coinvolge il popolo nella decisione perché vincolato dalla

<sup>1</sup> Analoghe anche le posizioni di K.O. Müller e Gustav Droysen (bibliografia in WECKLEIN 1902, 20).

<sup>2</sup> Vd. WILAMOWITZ 1914, 11.

<sup>3</sup> PATTONI 2017, e cfr. SOMMERSTEIN 2010<sup>2</sup>; analogamente, già GARVIE 2006<sup>2</sup>, 259 (in 604 δήμου κρατούσα χεῖρ «is probably meant to evoke the concept of δημοκρατία») e 280 (in 669 τὸ δάμιον, τὸ πτόλιον κρατύνει è «another indirect reference to δημοκρατία»).

<sup>4</sup> Vd. EHRENBURG 1950.

<sup>5</sup> SOMMERSTEIN 1997, 75; MUSTI 2018<sup>2</sup>, XVI, 20 ss.

<sup>6</sup> Come lo stesso Ehrenberg riconosceva (EHRENBURG 1950, 518-9).

<sup>7</sup> Come lo si definisce in FRIIS JOHANSEN, WHITTLE 1980, II, 292 (ad 365-9).

<sup>8</sup> EHRENBURG 1950, 529 n. 34; analogamente, STOESSL 1952, 122 (Pelasgo come «the poetic incarnation of the ideal of the democratic ruler of the state»).

‘costituzione’ argiva, bensì cura il suo rapporto con il popolo alla stregua di ogni buon re del mito e della tragedia, con un’enfasi ben percepibile nel testo, alla quale però vanno riconosciute soprattutto motivazioni drammatiche legate all’importanza assolutamente cruciale della decisione da prendere<sup>9</sup>. È pur vero che la presenza di *demokratía* nella tragedia potrebbe essere richiamata con formulazioni più sfumate e ci si potrebbe limitare a riconoscere – con Peter Rhodes, ad esempio – che nelle *Supplici* trovava espressione «un’idea di democrazia»<sup>10</sup>.

In ogni caso, resta la necessità di verificare questa prospettiva interpretativa, pur così cautamente formulata, attraverso un’analisi del lessico politico, che nella storia degli studi l’invalso assunto ‘democratico’ non ha certo incentivato. E resta anche imprescindibile guardare con qualche attenzione alla cultura politica ateniese degli anni Settanta e Sessanta, in ragione del fatto che sulle parole della comunità politica, e specialmente su *demokratía*, sappiamo oggi qualcosa in più di quanto si continui a pensare.

Per cominciare dalla collocazione cronologica delle *Supplici*, è il caso di sottolineare che, se anche non si volesse ancorarle all’arcontato di Archedemide (464/63), come nella lettura più probabile del celeberrimo *POxy* 2256 fr. 3, bisognerebbe pur sempre guardare a pochi anni prima, al 466, mentre il 470 o gli anni precedenti richiedono troppe supposizioni per essere accettati<sup>11</sup>. Dunque le *Supplici* andranno collocate prudenzialmente negli anni Sessanta, anche se è lecito preferire esattamente il 463 come anno della rappresentazione.

In ogni caso, se sulla base di questa cronologia guardiamo al contesto ateniese, è molto importante sottolineare che siamo prima dell’ostracismo di Cimone, prima dell’alleanza Atene-Ar-

<sup>9</sup> Sulla strategia drammatica in cui si inserisce la rappresentazione di Pelasgo notazioni difficilmente controvertibili sono in BURIAN 2006; vd. anche GARVIE 2006<sup>2</sup>, 38-9.

<sup>10</sup> RHODES 2003, 113.

<sup>11</sup> Si presuppone qui l’importante discussione della cronologia in GARVIE 2006<sup>2</sup>, 31-8; vd. anche PATTONI 2006, 147 ss.

go, e prima delle leggi di Efialte e Arcestrato che aprirono alla democrazia avanzata degli anni Cinquanta. Dev'essere chiaro che, nonostante la possibile maturazione graduale delle posizioni anti-cimoniane, l'evidenza non suggerisce di retrodatare al tempo delle *Supplici* il clima politico del 461 e della 'rivoluzione ateniese'<sup>12</sup>.

Si aggiunga poi che il termine *demokratía* non è in alcun modo provato risalisse a Clistene, ovvero avesse preceduto Efialte di alcuni decenni. Certo, dopo Clistene la realtà politica ateniese era evoluta nel senso di una sempre maggiore importanza delle decisioni assunte dal corpo civico, dall'insieme dei cittadini, in occasione sia degli ostracismi, già negli anni Ottanta, sia delle deliberazioni assembleari della *polis* e dei *demi*<sup>13</sup>. E da più parti nel mondo greco entravano in crisi regimi monarchici o tirannici consolidati (da Siracusa a Cirene), entravano in crisi equilibri politici tradizionali, ad esempio a Crotone e a Taranto, si andavano costituendo e strutturando (nel Peloponneso, da Elide all'Arcadia, ad Argo) assetti civico-politici fondati su corpi civici allargati e organizzati in modo nuovo<sup>14</sup>. Insomma prendevano piede assetti isonomici imperniati sulla partecipazione e la decisionalità di compagini più larghe di cittadini. Se tuttavia il ruolo del *demos* risultava indubbiamente potenziato, esso non configurava ancora l'asse portante del regime della *polis*, e all'assemblea non ancora era riservato il sostanziale controllo della vita pubblica. Se, come sembra, nulla dimostra che il termine *demokratía* fosse già stato coniato, questo implica che non vi fosse ancora posto per la valenza cratistica, per dirla con Christian Meier, insita in una definizione di un regime politico che proclama il *kratos* del *demos* e che, al contempo, il *demos* non fosse concepito ancora come un soggetto politico al centro di un regime politico contrapposto ad altri regimi.

Al riguardo occorre dire qualcosa in più.

<sup>12</sup> Su Efialte e la "rivoluzione ateniese", vd. GIANGIULIO 2015, 49-54.

<sup>13</sup> Per considerazioni più distese al riguardo, vd. GIANGIULIO 2015, 35-46.

<sup>14</sup> Su Crotone, Taranto e Siracusa vd. GIANGIULIO 2015; sul Peloponneso, vd. FORREST 1960; BULTRIGHINI 1990; O' NEIL 1981; PIÉRART 2000; BOURKE 2017; TUCI 2006.

Anzitutto alcune notazioni su Atene tra la fine della tirannide e Pericle. Al tempo di Clistene, la democrazia non esisteva: non la parola *demokratía*, ma a ben vedere nemmeno la cosa, vale a dire la forma politica. Certo, le leggi clisteniche radicarono nel sistema nuove possibilità di partecipazione civica, alla base, con i demi, e al vertice, con il Consiglio dei Cinquecento cui tutti i demi di tutta l'Attica contribuivano. Ma gli equilibri del potere non si imperniavano sull'assemblea popolare, che non deteneva il controllo del processo politico e della vita pubblica. Siamo semmai di fronte a un regime libero e isonomico basato su un coinvolgimento del corpo civico dell'Attica, in cui però il potere non era del popolo, ma degli arconti e dell'Areòpago<sup>15</sup>.

Definire tale assetto «proto-democracy», ovvero «prima democrazia», con Kurt Raaflaub e Domenico Musti rispettivamente<sup>16</sup>, mette sì in campo una distinzione essenziale, ma sconta alcuni limiti non trascurabili. Il primo è che la definizione implica una lettura in definitiva teleologica e nettamente 'continuista' degli sviluppi politici ateniesi da Clistene a Efialte: quanto precede finisce per essere inteso alla luce di quanto segue. In secondo luogo, la 'rottura' che ebbe luogo con Efialte e con il Pericle degli anni Cinquanta si trova a essere piuttosto sottovalutata. In terzo luogo, considerare l'assetto clistenico una prima forma di democrazia finisce per trascurare l'elemento essenziale della dislocazione del potere. La natura democratico-popolare della nuova presenza politica dei cittadini che si instaura a partire da Clistene ne risulta abbastanza indebitamente sopravvalutata.

Con le Guerre persiane acquisirono un peso militare e politico molte migliaia di liberi di modesta condizione impiegati nella flotta e nel suo indotto. Tutta la società ateniese andò trasformandosi. Soprattutto, si delineava una presenza politica dei cittadini più che mai intensa. Essi avevano votato a migliaia gli ostracismi e combattuto per terra e per mare, e ora molti di essi remavano nella flotta che controllava l'Egeo. È piuttosto verosimile che la

<sup>15</sup> Per una più ampia discussione, vd. GIANGIULIO 2015, 41-3.

<sup>16</sup> RAAFLAUB 2007, 107; MUSTI 2018<sup>2</sup>, ad es. 31 ('prima democrazia' vs. 'democrazia efialtea') e 36.

conseguenza sia stata lo sviluppo presso ampie cerchie di cittadini della consapevolezza che i cittadini potevano agire con particolare efficacia nella vita pubblica. Non solo in guerra, ma anche sul piano politico, nei demi, e soprattutto nella *polis*. Nel corso degli anni Settanta e Sessanta il corpo civico dovette anche intravedere la possibilità di ampliare le prerogative della moltitudine civica e di mutare gli equilibri politici complessivi. Altrimenti, la fine del mondo di Cimone e la rivoluzione democratica di Efialte e Pericle non troverebbero una spiegazione.

Le *Supplici* sembrano raccordarsi proprio alla temperie storico-culturale di quel tempo. Non sarà un caso che vi riecheggino una forte coscienza civica e l'emozionato orgoglio della pratica decisionale collettiva attraverso il voto. Ora, è molto importante sottolineare che siamo di fronte a una circostanza tutt'altro che scontata. Tant'è vero che proprio per gli anni Settanta vi è precisa traccia, nel nome *Demokrates*, del fatto che l'élite ateniese più altolocata e affluente potesse coltivare una prospettiva completamente opposta, vale a dire quella del dominio (*kratos*) esercitato sulla comunità civica (il *demos*). Nonostante quanto è invalso credere, infatti, l'antroponimo *Demokrates* non presuppone affatto *demokratía*, non ne deriva e dunque non può provare che prima della nascita intorno al 470 dei due altolocati rampolli ateniesi chiamati *Demokrates* dei quali abbiamo notizia la parola *demokratía* e la relativa nozione politica già esistessero, come ad esempio ha sostenuto Mogens Hermann Hansen. A dimostrarlo, a parte le inoppugnabili notazioni linguistiche di Debrunner in merito, sta il fatto che *Demokrates* era nome usato ad esempio in pieno VI secolo per alcuni arconti di Taso, dove a quell'epoca la democrazia era inconcepibile<sup>17</sup>. Se ne evince, per Atene, che le famiglie della 'buona società' ateniese che assegnavano il nome di *Demokrates* ai propri figli non intendevano certo celebrare il potere del popolo; anzi, semmai la pratica onomastica poteva servire, attingendo ai livelli profondi della semantica arcaica di *demos* come unità di popolo e di territorio, a proclamare un ruo-

<sup>17</sup> Per tutto quanto precede, vd. GIANGIULIO 2018, con la relativa bibliografia.

lo di preminenza e di influenza sulla intera comunità, insomma, se si vuole, il potere sul popolo.

Invece, una cultura politica incentrata sul rilievo del ruolo politico dell'insieme dei cittadini nella comunità doveva rovesciare la prospettiva nella quale l'*élite* utilizzava il nome *Demokrates*. *Demokratía* è formazione artificiale profondamente innovativa che designa per la prima volta un ordine politico facendo riferimento al potere che vi domina. Il primo membro del peculiare composto vi figura in funzione di soggetto logico e il secondo ne qualifica l'agire, per cui *demokratía* è l'assetto nel quale il *demos* esercita un potere predominante. Si intuisce una contrapposizione politica, ad Atene, intorno al ruolo del *demos*. *Demokratía* rovesciava la prospettiva politica nella quale un membro dell'*élite* più esclusiva poteva essere chiamato *Demokrates*. E forse fu proprio questa contrapposizione intorno al ruolo del *demos* a favorire, nel corso degli anni – non necessariamente prima delle *Supplici* –, il conio dell'inedito termine *demokratía*.

Proviamo allora a leggere le *Supplici* rinunciando al presupposto democratico, per così dire. Vale a dire rinunciando a vedere nella tragedia l'ovvio riflesso di un regime democratico-popolare già esistente prima di Efialte. Una considerazione appena ravvicinata del lessico politico dell'opera può mostrare che essa era permeata di una cultura politica che metteva in primo piano la partecipazione collettiva alla gestione della comunità-*polis*. Così, si potrebbe pensare che le *Supplici* contribuiscano a intendere meglio proprio il contesto storico ateniese – e non il contrario. Si trattava di un contesto storico in cui il potere del popolo, vale a dire la democrazia come regime politico controllato dalla decisione assembleare, andava certamente profilandosi, ma non si era ancora affermata.

Nelle *Supplici* l'enfasi è sulla *polis* come comunità politica e totalità numerosa, in contrapposizione al potere di uno. La decisione comunitaria è collettiva, pubblica, intesa al bene comune. Si realizza nella pratica del voto per alzata di mano, in cui la moltitudine delle mani provvede agli interessi della comunità. E le delibere della comunità sono presentate come pienamente effica-

ci. Non si può negare che in tutto questo si profili un significativo ruolo politico dei cittadini, ma non ne risulta evocata la *demokratía* quale regime in mano al popolo minuto che affolla l'assemblea e le corti popolari. Siamo in realtà di fronte a un potere che non è del *demos* come parte popolare, ma della comunità civica nella sua interezza. Il senso politicamente forte della semantica di *demokratía* (il potere del popolo come parte) non è sfruttato e valorizzato. La democrazia dei ceti minuti, del sorteggio e delle paghe pubbliche sarebbe venuta dopo.

Possiamo ribadirlo: sulla scena delle *Supplici* non risalta la democrazia intesa in questo senso, che poi ne è il senso più pregnante. Risalta la comunità politica all'opera nella decisione collettiva, e risuona il lessico della moltitudine e della totalità.

Qualche verifica mostra come il lessico politico delle *Supplici* sia in effetti assai più quello della comunità politica che quello della democrazia quale regime costituzionale contrapposto ad altre forme di potere politico.

In forte risalto è anzitutto la *polis* come comunità. Ascoltiamo il re di Argo di fronte alla richiesta delle *Supplici* (vv. 366-7):

τὸ κοινὸν δ' εἰ μιáινεται πόλις,  
 ξυνη̄ μελέσθω λαὸς ἐκπονεῖν ἄκη.  
 ἐγὼ δ' ἂν οὐ κραίνοιμ' ὑπόσχεσιν πάρος,  
 ἄστοις δὲ πᾶσι τῶνδε κοινώσας πέρι.

Se l'intera *polis* è contaminata, il popolo agisca tutto insieme e si dia cura di trovare un rimedio. Io non mi impegno con una promessa prima di avere condiviso queste decisioni con tutti i cittadini<sup>18</sup>.

È usato qui in senso avverbiale l'accusativo di relazione τὸ κοινόν, e il termine occorre nuovamente più oltre, quando Pelasgo promette alle Danaidi di riunire gli abitanti per far sì che τὸ κοινόν sia benevolo nei loro confronti (vv. 517-8). In entrambi i casi si evoca la dimensione politico-comunitaria della collettivi-

<sup>18</sup> La traduzione è di chi scrive, così come negli altri casi in cui non ne è segnalato l'autore. Salvo altrimenti specificato, l'edizione di riferimento utilizzata è quella di WEST 1998<sup>2</sup>.

tà civica, tra l'altro con una significativa convergenza con l'uso negli anni Settanta nella ionica Teo di τὸ ξυὸν per designare la locale unità politica<sup>19</sup>. "L'intera *polis*" in 366 è dunque la *polis* nella sua dimensione comunitaria (τὸ κοινόν), alla quale si associa, a ulteriore sottolineatura della nozione, l'azione "in comune" (ξυνη) da parte del popolo. A 518, naturalmente, non si vorrà intendere τὸ κοινόν come «l'assemblea del popolo»<sup>20</sup>.

Ma torniamo a Pelasgo, incline a coinvolgere il popolo e condividere il da farsi con "tutti i cittadini" (ἅστοις δὲ πᾶσι). Le Danaidi non capiscono, com'è noto. Non credono debba agire così il signore che, senza render conto ad alcuno, decide e realizza per volontà che è solo sua, quasi votasse da solo. Incalzano, e rovesciano la logica politica di Pelasgo: σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δῆμιον (v. 370), in altri termini, è nel solo signore, nell'unico intitolato a decidere che la comunità politica si compendia. E per questo non sembra loro abbia senso far riferimento alla totalità dei cittadini. Quanto poi alla *polis*, in definitiva per loro non esiste se non nella figura del re.

Importa però notare che le figlie di Danao, pur negando i valori politici comunitari, associano strettamente la *polis* e τὸ δῆμιον, al punto che τὸ δῆμιον appare quasi sinonimo di *polis*, non diversamente dall'assimilazione di *polis* e *koinon* che risulta dai versi 366 e 518 considerati insieme. Allora si intenderà τὸ δῆμιον come "la comunità (politica)"<sup>21</sup>. Τὸ δῆμιον non è «la forza popolare, l'autorità del popolo»<sup>22</sup>, non «il popolo sovrano»<sup>23</sup>,

<sup>19</sup> Il riferimento è alle *Dirae Teiae* (Meiggs-Lewis 30), l'iscrizione contenente le maledizioni pubbliche della *polis* di Teo, ora da leggere, insieme alle 'seconde' maledizioni rese note da P. HERMANN (1981), nell'edizione commentata ora disponibile in ADAK, THONEMANN 2022, 95-149; nel testo delle *Dirae I* (l'iscrizione nota dal Settecento e perduta nel XIX secolo) si legge: ἢ [τι κ] / ακὸν : βολεῦοι : περι Τ[η] / ων : το ξυνο : [...] (A 24-5) e ὅστις : φάρμακα : δηλητή / ρια : ποιοῖ : ἐπι Τηίοισι / ν : τὸ ξυὸν : ἢ ἐπ' ιδιώτη [...] (B 1-3).

<sup>20</sup> PARARA 2010, 223.

<sup>21</sup> Doveva essere questa l'intuizione che stava alla base della traduzione di τὸ δῆμιον a 370 con «commune» da parte di E.A.I. AHRENS nella sua 'didotiana' di Eschilo e Sofocle (1842, 162).

<sup>22</sup> UNTERSTEINER 1935, 110 (ad 370) e ora WEST 2006, 35; cfr. MIRALLES, CITTI, LOMIENTO 2019, che traducono, sempre a 370, «il potere del popolo». Per MUSTI 2018<sup>2</sup>, 35 τὸ δῆμιον valeva «l'elemento popolare».

<sup>23</sup> LSJ<sup>9</sup>, s.v., I.

né «l'assemblea democratica»<sup>24</sup>, e nemmeno «il Pubblico»<sup>25</sup>. Che equivalga a *demos* è convinzione diffusa<sup>26</sup>, ma dev'essere chiaro che qui non è chiamato in causa il *demos* come baricentro di un determinato regime politico, e tantomeno come una parte della compagine civica, bensì il *demos* nel suo senso di realtà collettiva e in particolare di comunità civico-politica<sup>27</sup>. Possiamo allora far dire alle Danaidi rivolte a Pelasgo: "Nota che la *polis* sei tu, e sei tu quella comunità politica che la *polis* è".

Tò δήμιον (δάμιον) è di nuovo evocato alla conclusione del canto corale di augurio per Argo: τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει (v. 699). Che si sia di fronte all'ovvietà democratica 'il popolo governa la *polis*' è spesso dato per scontato<sup>28</sup>, e non manca chi vi scorge un costituzionalistico richiamo all'assemblea della democrazia (peraltro con un senso non attestato di δήμιον). Ma in effetti, quanto appena osservato in margine al verso 370 invita piuttosto a pensare che di nuovo sia evocata la comunità dei cittadini che esercita il potere nella *polis*<sup>29</sup>.

Nel contesto della disamina qui svolta importa poi sottolineare che ripetutamente l'enfasi è posta sulla comunità che decide collettivamente e in modo pienamente efficace. Decidere significa in primo luogo votare. E il voto entra in scena immediatamente, con l'ingresso del coro delle Danaidi (vv. 5-7): "Siamo in esilio non perché condannate dal voto della *polis*". Risulterà chiaro in seguito che sarà il voto della città di Argo a salvarle.

Il voto della *polis* è il voto a mano alzata della moltitudine, il voto di tutti (πανδημία, v. 607), non incerto (οὐ διχορρόπως, v. 605)<sup>30</sup>, ma univoco, unanime, anzi addirittura "unico" (μία / ψῆφος, vv. 942-3). Quello dell'assunzione collettiva di questo voto

<sup>24</sup> PARARA 2010, 210-1.

<sup>25</sup> SANDIN 2005, 30.

<sup>26</sup> TUCKER 1889, 83; EHRENBURG 1950, 519; MUSTI 2018<sup>2</sup>, 22; BURIAN 2006, 203; RAAFLAUB 2007, 108 e 112; SOMMERSTEIN 2019, 197.

<sup>27</sup> La discussione in merito a questo versante della semantica di *demos*, allo stato tutt'altro che esaurita, può ora avvalersi di WERLINGS 2010.

<sup>28</sup> SOMMERSTEIN 2019, ad 699.

<sup>29</sup> Cfr. FRIIS JOHANSEN, WHITTLE 1980, II, 60: «'the state' viewed as the community of the people».

<sup>30</sup> Vd. FRAENKEL 1950, III, 589.

è presentato come un momento carico di emozione: “L’aria vibra-va per le destre alzate di quanti nell’adunanza di tutto il popolo al completo hanno varato questo decreto” (607-8 πανδημία γὰρ χερσὶ δεξιωνύμοις / ἔφριξεν αἰθὴρ τόνδε κραινόντων λόγον), e ha probabilmente ragione Domenico Musti a notare che «[è] questo, delle procedure democratiche al tempo di Eschilo, ancora un momento creativo, in cui si fa spazio alla fantasia e alla commozione»<sup>31</sup>.

Il risultato è una decisione pienamente efficace, nel senso che si compie senza fallo, quasi come un decreto divino: i decreti sono “definitivi, perfetti” (601: παντελή) e il voto è perfettamente condotto a buon fine (τελεία ψήφος). Qui è in gioco la piena capacità decisionale della comunità civica.

Del tutto coerentemente, la *polis* è presentata come intimamente coesa. Pelasgo almeno in due occasioni vuole stornare la contesa intestina (vv. 358 e 412) e ancora più solennemente torna a farlo la beneaugurante preghiera finale per Argo: “La strage omicida non venga a lacerare questa città, armando Ares ... e la violenza tra il popolo” (678-83, vd. anche 661). L’angosciata preoccupazione della violenta divisione della città si converte nell’immaginario politico della comunità unita, che si esprime con una voce sola. Prima della democrazia popolare, con Eschilo, e dopo la sua devastante crisi di fine V secolo, con la *mia polis* di Platone, ecco il miraggio della *polis* come unità inscindibile, corpo politico unico, in cui la *stasis* non è tanto contesa o contrapposizione, quanto rottura dell’intrinseca unità della comunità civica.

Il tema della totalità civica è a tutto questo collegato strettamente. Nel passo già menzionato in cui Pelasgo dice di non potersi pronunciare senza aver condiviso la questione con tutti i cittadini, lessico della comunità e riferimento alla totalità civica si intrecciano. La *polis* è un *koinon*, il popolo agisce in comune, *polis* e popolo coincidono, e il popolo è la totalità dei cittadini. Non sorprende che quando sono evocati i cittadini, si tratta sempre

<sup>31</sup> MUSTI 2018<sup>2</sup>, 27.

di “tutti i cittadini” (484, 964), né che la decisione pubblica sia presa nella riunione di tutto il *demos*. Cioè del corpo civico nella sua interezza.

La riflessione sinora svolta sembra poter suggerire una lettura più sfumata del luogo che è invalso considerare una testimonianza capitale per la storia del termine *demokratía*. Danao rientra in scena. Sa dell’assemblea argiva che ha deliberato della sorte delle figlie. Esse lo incalzano in coro, domandandogli di dire come è stata assunta la decisione conclusiva (603: *ποῖ κεκύρωται τέλος*) e poi, nel celebre verso 604, chiedono *δήμου κρατούσα χεῖρ ὅπη πληθύεται*<sup>32</sup>. In tutta evidenza, si evocano qui la moltitudine dei cittadini, il voto peralzata di mano, il potere che all’adunanza civica compete. Coerentemente, nel prosieguito del discorso di Danao spicca la terminologia della decisione pubblica e si enfatizza l’effettività della volontà popolare, e più oltre la decisione degli Argivi è definita “voto unanime della *polis*, opera del *demos*” (vv. 942-3). È vero che per solito in *δήμου κρατούσα χεῖρ* si riscontra una perifrasi analitica di *demokratía*. Così soprattutto a partire dal saggio epocale di Victor Ehrenberg: «Eschilo difficilmente avrebbe parlato della *δήμου κρατούσα χεῖρ* o del *δήμος κρατύνων*, a meno che l’idea di *δημοκρατία* non avesse preso forma e trovato espressione in precedenza»<sup>33</sup>. In realtà nel verso si esprime una forte enfasi circa le mani che votano adunatesi in massa<sup>34</sup>, ed esprimendosi in massa esercitano il potere. Si vorrebbe tradurre: “Come hanno votato, adunate in massa, le mani dei cittadini che esercitano il potere?”. A ben vedere, non vi è ragione di supporre – com’è invero tutt’altro che infrequente – che sia qui in gioco, nei verbi *plethyo* o *krateo*, la nozione di maggioranza dei voti<sup>35</sup>. In tutta la tragedia

<sup>32</sup> Per il testo (preferenza per ὅπη [Casaubon, Dobree, Havet] e per πληθύεται invece del πληθύνεται di Hermann e dei più dei moderni, vd. la lucida discussione in FRIIS JOHANSEN, WHITTLE 1980, II, 492, con le ulteriori notazioni in MEDDA 2017, III, 309.

<sup>33</sup> EHRENBURG 1950, 524 (la traduzione dall’inglese è di chi scrive).

<sup>34</sup> *Plethymai* è intransitivo (a differenza di *plethynomai*) e “diventar numeroso”, “adensarsi in massa” ne rende bene il senso. Importa ricordare qui le interessanti occorrenze del participio presente *plethyon* come attributo di *demos* in iscrizioni di V secolo da Elide (*IvO* 7=Minon 4, l. 4 [*plethyon*] e *IvO* 3=Minon 13 l. 8 [*plathyon*]) e Atene (*IG* I<sup>3</sup>, 105).

<sup>35</sup> Vd. UNTERSTEINER 1935, 150 (*ad* 604); TERZAGHI 1921, 125 (*ad* 603); MAZON 1921; FRIIS JOHANSEN, WHITTLE 1980, 491 (e Headlam *ivi cit.*); RUZÉ 1984, 251; CANFORA 2013<sup>3</sup>, 160.

l'enfasi è sulla collettività che coincide con la *polis*, cioè sulla comunità politica, e insieme sulla volontà comunitaria espressa dal voto unanime di tutti: abbastanza incongrua sarebbe qui l'evocazione di una procedura di decisione su base maggioritaria. Ne dà tra l'altro conferma quanto Danao dice poco dopo, che l'aria vibrava delle mani tese dei cittadini i quali avevano efficacemente decretato di accogliere le Danaidi a coabitare, libere e inviolabili, con gli Argivi. Insomma, l'accento batte sull'atto efficace della votazione, sul voto che tutto perfettamente decide. In primo piano è il potere del voto, delle mani che si alzano per decidere a nome della comunità civica, non tanto il potere del popolo in senso politico, e certamente non il potere della maggioranza. Certo, nella misura in cui il voto del demo ha potere, il potere è del demo. Ma è il potere del demo come totalità, come comunità, non il potere dei molti in contrapposizione ai pochi, non il potere del regime democratico contrapposto al potere oligarchico. Su un terreno analogo porta, come si è visto, τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει (v. 699). Non si evoca qui una *polis* che il popolo della democrazia controlla, ma la comunità civica padrona della *polis*.

Da tempo esisteva la nozione di 'potere sul demo', espressa da quel nome di persona squisitamente elitario che era Demokrates, il 'signore del demo'. *Demokratía* come astratto riferimento al potere del demo appare presupporre, per rovesciarla, proprio la prospettiva della 'signoria sul demo' che si esprime in Demokrates e nel contempo sembra presupporre anche un immaginario icastico e concreto come quello del potere delle mani alzate a votare in assemblea. Se le *Supplici* non presuppongono il termine *demokratía*, lo si potrà immaginare coniato negli anni della 'rivoluzione ateniese' di Efialte e Pericle tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Cinquanta<sup>36</sup>.

Nella tragedia di Eschilo, invece, echeggiava una cultura politica che metteva in gioco la forza politica della collettività civica nel suo complesso. Ma negli anni terribili della fine di Cimone e

<sup>36</sup> Preme avvertire che a chi scrive non sembra di poter rinunciare a mettere in gioco Efialte, nonostante i recenti interventi di Edward HARRIS (2016 e 2019) e Matteo ZACCARINI (2018), dei quali non vi è naturalmente modo di discutere in questa sede.

della prevalenza di Efialte e dei suoi, dell'attacco all'Areopago e dell'inusitato potenziamento di Ecclesia e Consiglio dei Cinquecento, ebbe luogo una rottura rispetto all'immaginario della comunità coesa e unanime che Eschilo aveva espresso nelle *Supplici*. E forse non è un caso che dopo l'assassinio di Efialte nelle *Eumenidi* (976-87) risuonasse in teatro, di fronte ai cittadini, la solenne preghiera che mai nella *polis* rumoreggi *Stasis*, la lotta intestina "insaziabile di mali".

La cultura politica che emerge nelle *Supplici* appartiene a una temperie precedente alla 'rivoluzione democratica' iniziata nel 461. Gli ideali arcaici di *eunomia* e *isonomia* (buon governo e parità politica) erano ormai superati, e si faceva largo l'idea della comunità dei cittadini pronta a decidere sulla cosa pubblica. L'enfasi eschila sulla decisionalità efficace del corpo civico unanime nel voto capitalizzava le esperienze collettive dagli anni delle guerre persiane in poi e al tempo stesso evocava una nozione forte di potere del corpo civico che lasciava presagire la *demokratía* dei decenni a venire.

MAURIZIO GIANGIULIO

Università di Trento

maurizio.giangiulio@unitn.it

ENGLISH TITLE

Before *Demokratía*? Aeschylus' *Suppliants* and the Language of the Political Community

ABSTRACT

It is by no means certain that in Aeschylus' *Suppliants* *demokratía* is regarded as a political regime controlled by the people. The tragedy emphasizes the language of political community and collective decision-making, and the word '*demokratía*' itself is replaced by a phrase that highlights the dominant force of the assembly vote, which is not equivalent. The *Suppliants* reflects the civic consciousness of the decades following the Persian Wars, in which the sense of community, pride in numbers, and the practice of collective decision-making became particularly salient. There were also opposite tendencies: in the 470s, wealthy and high-ranking families called their scions Democrates, not to celebrate the power of

the people, but to evoke power 'over the people'. All the more significantly, the emphasis in the *Suppliants* is on the polis as a political community and a numerous totality, rather than the power of an individual. Admittedly, the power of the people of Argos is relevant, but it is the power of the *demion*, which refers to the political community as a whole. The focus is on the collective of citizens, rather than the democratic regime.

## KEYWORDS

Political Community — Collective Decision-Making — Power of the Citizens — Force of the Assembly Vote — *Demokratía* — Democratic Political Regime

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADAK M., THONEMANN P., *Teos and Abdera. Two Cities in Peace and War*, Oxford 2022.
- AHRENS E.A.I. (ed.), *Aeschylus et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Parisiis 1842.
- BEARZOT C., LANDUCCI F. (edd.), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2006.
- BOURKE G., *Elis: Internal Politics and External Policy in Ancient Greece*, London-New York 2017.
- BULTRIGHINI U., *Pausania e le tradizioni democratiche: Argo ed Elide*, Padova 1990.
- BURIAN P., *Pelasgus and politics in Aeschylus' Danaid trilogy*, in LLOYD 2006, 199-210.
- CANFORA L., *Storia della letteratura greca*, Roma 2013<sup>3</sup>.
- EHRENBERG V., *Origins of Democracy*, «Historia» 1, 1950, 515-48.
- FLENSTED-JENSEN P., HEINE NIELSEN T., RUBINSTEIN L. (edd.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20*, Copenhagen 2000.
- FORREST W.G., *Themistokles and Argos*, «CQ» 10, 1960, 221-41.
- FRAENKEL E. (ed.), *Aeschylus. Agamemnon*. Edited with a Commentary by E. F., 3 voll., Oxford 1950.
- FRIIS JOHANSEN H., WHITTLE E.W. (edd.), *Aeschylus, The Suppliants*, 3 voll., Copenhagen 1980.
- GARVIE A.F., *Aeschylus' Supplices. Play and Trilogy*, Exeter 2006<sup>2</sup>.
- GARVIE A.F., *Nuove riflessioni sulle Supplici*, «Lexis» 24, 2006, 31-42.

- GIANGIULIO M., *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma 2015.
- GIANGIULIO M., *Demokrates e demokratia, o delle certezze apparenti*, «QS» 87, 2018, 5-24.
- HARRIS E., *The Flawed Origins of Ancient Greek Democracy*, in HAVLÍČEK, HORN, JINEK 2016, 43-55.
- HARRIS E., *Aeschylus' Eumenides: The Role of the Areopagus, The Rule of Law and Political Discourse in Attic Tragedy*, in MARKANTONATOS, VOLONAKI 2019, 389-419.
- HAVLÍČEK A. (†), HORN C., JINEK J. (edd.), *Nous, Nomos, Polis. Festschrift Francisco L. Lisi*, Sankt Augustin 2016.
- HERMANN P., *Theos und Abdera in 5. Jahrhundert v. Chr. Ein neues Fragment der Teiorum Dirae*, «Chiron» 11, 1981, 1-30.
- LLOYD M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Aeschylus*, Oxford 2006.
- MARKANTONATOS A., VOLONAKI E. (edd.), *Poet and Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, Berlin-Boston 2019.
- MAZON P. (ed.), *Eschyle*, vol. I: *Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchainé*, Paris 1921.
- MEDDA E. (ed.), *Eschilo. Agamennone*. Edizione critica, traduzione e commento, 3 voll., Roma 2017.
- MIRALLES C., CITTI V., LOMIENTO L. (edd.), *Eschilo. Supplici*. Edizione critica, traduzione e commento, Roma 2019.
- MUSTI D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 2018<sup>2</sup> (1995).
- O' NEIL T.J., *The Exile of Themistokles and Democracy in the Peloponnese*, «CQ» 31, 1981, 335-46.
- PARARA P., *La dimension politique des tragédies d'Eschyle. Recherche sur la terminologie politique, les institutions politiques, la pensée politique*, Nancy 2010.
- PATTONI M.P., *Presenze politiche di Argo nella tragedia attica del V secolo*, in BEARZOT, LANDUCCI 2006, 147-208.
- PATTONI M.P., *Democratic Paideia in Aeschylus' Suppliants*, «Polis» 34, 2017, 251-72.
- PELLING C. (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford 1997.
- PIÉRART M., *Argos. Une autre démocratie*, in FLENSTED-JENSEN, HEINE NIELSEN, RUBINSTEIN 2000, 297-314.

- RAAFLAUB K.A., *The Breakthrough of Dēmokratia in Mid-Fifth-Century Athens*, in RAAFLAUB, OBER, WALLACE 2007, 105-54.
- RAAFLAUB K.A., OBER J., WALLACE R.W. (edd.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 2007.
- RHODES P.J., *Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis*, «JHS» 123, 2003, 104-19.
- RUZÉ F., *Plethos, Aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'héllenisme: la Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, éd. par le Centre G. Glotz, Paris 1984, 247-63.
- SANDIN P., *Aeschylus' Supplikes: Introduction and commentary on vv. 1-523*, Lund 2005.
- SOMMERSTEIN A.H., *The Theatre Audience, the Demos, and the Suppliants of Aeschylus*, in PELLING 1997, 63-80.
- SOMMERSTEIN A.H., *Aeschylean Tragedy*, Bloomsbury 2010<sup>2</sup>.
- SOMMERSTEIN A.H. (ed.), *Aeschylus. Suppliants*, Cambridge 2019.
- STOESSL F., *Aeschylus as a Political Thinker*, «AJPh» 73, 1952, 113-39.
- TERZAGHI N. (ed.), *Eschilo. Le Supplici*. Col commento di N. T., Palermo 1921.
- TUCI P.A., *Il regime politico di Argo e le sue istituzioni tra fine VI e fine V secolo a.C.: verso un'instabile democrazia*, in BEARZOT, LANDUCCI 2006, 209-72.
- TUCKER T.G. (ed.), *The 'Supplikes' of Aeschylus. A Revised Text with Introduction, Critical Notes, Commentary and Translation*, London-New York 1889.
- UNTERSTEINER M. (ed.), *Eschilo. Le Supplici*. Con introduzione e commento di M. U., Napoli 1935.
- WECKLEIN N. (hrsg.), *Äschylos. Die Schutzflehenden*. Mit Einleitung und Anmerkungen, Leipzig 1902.
- WERLINGS M.-J., *Le dèmos avant la démocratie: mots, concepts, réalités historiques*, Paris 2010.
- WEST M.L. (ed.), *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, Stuttgart 1998<sup>2</sup>.
- WEST M.L., *King and demos in Aeschylus*, in *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and his tragedies in honour of Alexander Garvie*, Swansea 2006, 31-40.
- WILAMOWITZ U. VON, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin 1914.
- ZACCARINI M., *The Fate of the Lawgiver: The Invention of the Reforms of Ephialtes and the "Patrios Politeia"*, «Historia» 67, 2018, 495-512.