

# La storiografia antica\*

1. Storiografia, economia, etica	2
2. Modelli e contromodelli	5
3. Etica, storiografia e letteratura	10
4. Tòpoi letterari e storiografici	14
5. L'obiettività degli storiografi antichi	18
6. Valori forti della civiltà classica	23
7. Perversioni del potere	29
8. L'ideale eroico	36

\* Da un saggio di G. Ghiselli

## 1. Storiografia, economia, etica.

Dalla storia si possono ricavare tanti e vari argomenti: l'economia, la politica istituzionale, la psicologia, secondo i gusti di chi la insegna e di chi deve impararla. Ci furono anni, quando era di moda il marxismo, nei quali era obbligatorio il discorso economico, strutturale; ora che Marx è stato messo in soffitta, si preferiscono le sovrastrutture. Quindi sono passati in secondo piano i "severi / economici studi" e vale più "il proprio petto / esplorar"<sup>1</sup>.

Un grave difetto dei marxisti fu la sottovalutazione dell'irrazionale: "Dopo l'intervento razionale di Atena, le Erinni - forse scatenate, arcaiche, istintive, della natura - sopravvivono: e sono dee, sono immortali. Non si possono eliminare, non si possono uccidere. Si devono trasformare, lasciando intatta la loro sostanziale irrazionalità: mutarle cioè da "Maledizioni" in "Benedizioni". I marxisti italiani non si sono posti, ripeto, questo problema"<sup>2</sup>.

"Sebbene comparti le proprie determinazioni, le proprie logiche, le proprie razionalità, la Storia è anche irrazionale perché comporta rumori e furori, disordini e distruzioni. Si dovrebbero far copulare Marx e Shakespeare. In effetti i tragici greci, gli elisabettiani e, in particolare Shakespeare, hanno mostrato che le tragedie del potere erano tragedie della passione, dell'incoscienza, della dismisura umana"<sup>3</sup>.

Se una volta, dietro richiesta dei ragazzi, si studiava il **Rostovzev**<sup>4</sup> prima ancora di leggere Tacito, ora si cerca l'approccio antropologico, o si studia la psicologia della fanciulla Ottavia, che era costretta a celare i propri sentimenti.

Era la giovinetta figlia di Claudio e Messalina, moglie e vittima di Nerone, ragazzo manovrato dalla madre e dai pedagoghi<sup>5</sup> in un ambiente dove c'erano pugnali perfino nei sorrisi<sup>6</sup>: "*Octavia quoque, quamvis rudibus annis, dolorem caritatem omnes adfectus abscondere didicerat*" ( *Annales*, XIII, 16), anche Ottavia, sebbene non scaltrita dall'età<sup>7</sup>, aveva imparato a nascondere la pena, l'amore e tutti i sentimenti.

---

<sup>1</sup> Leopardi, *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, del 1835, vv. 233-235.

<sup>2</sup> P. P. Pasolini, *Le belle bandiere*, p. 54.

<sup>3</sup> E. Morin, *L'identità umana*, p. 207.

<sup>4</sup> M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*. La prima edizione (in inglese) è del 1926.

<sup>5</sup> Soprattutto da Seneca.

<sup>6</sup> Cfr. Shakespeare, *Macbeth*: "There's daggers in men's smile" II, 4..

<sup>7</sup> Tacito ha appena raccontato l'avvelenamento di Britannico da parte di Nerone. Siamo nel 55 d. C. e Ottavia ha solo quindici anni. Verrà uccisa nel 62.

La storiografia antica si presta comunque a letture diverse. **Auerbach** sostiene che gli antichi “non vedono forze, bensì vizi e virtù, successi ed errori; la loro impostazione del problema non è evolucionistica né nei riguardi dello spirito né in quelli della materia; è invece moralistica”<sup>8</sup>.

**S. Mazzarino** invece ritiene che al pensiero storico classico non manchi un’ampia e approfondita considerazione dei fatti economici: “Basta pensare, per es., all’archeologia di Tucidide, tutta fondata su ὀχρηματία<sup>9</sup> e χρημάτων τὴν κτήσιν<sup>10</sup>; concetti che li sono fondamentali, non già semplici riferimenti. Tacito (...) Plinio il Vecchio (...) hanno interpretato con acutezza i fatti sociali dell’epoca giulio-claudia”<sup>11</sup>. Si pensi alla crisi dell’agricoltura italica dovuta all’estendersi dei latifondi, per esempio: *latifundia perdidere Italiam*” scrive **Plinio il Vecchio**<sup>12</sup>.

Per quanto riguarda l’autore degli *Annales*<sup>13</sup> “Questa idea della crisi economica dell’Italia domina il pensiero di **Tacito**, e dà ad esso toni di tristezza profonda: infatti, la ritroviamo in un passo degli *Annali*, XII, 43, meritatamente celebre”<sup>14</sup>: “*at hercule olim Italia legionibus longinquas in provincias commeatus portabat, nec nunc infecunditate laboratur, sed Africam potius et Aegyptum exercemus, navibusque et casibus vita populi Romani permissa est*”, eppure, per Ercole, una volta l’Italia mandava vettovaglie per le legioni in province lontane, né oggi la terra soffre di sterilità, ma noi preferiamo far coltivare l’Africa e l’Egitto, e la vita del popolo romano è affidata ai rischi della navigazione.

In Plinio il Vecchio vediamo “un interessante squarcio di storia sociale scritta da un autore antico”. “Nonostante i provvedimenti di Tiberio, i liberti erano dunque decisi a “sfondare”, anche contro la legge; e, al solito, il principato di Caligola aveva aperto ad essi la strada; “l’ordine equestre”, commentava Plinio, “si voleva distinguere dal resto dei liberi, e doveva subire l’intrusione dei liberti!” Oppure: quelli che non appartengono all’ordine equestre non si fanno scrupolo di firmare con *l’anulus*, dalla parte dove è l’oro: “una trovata dell’epoca di Claudio”; “ed anche i servi portano

---

<sup>8</sup> *Mimesis* (del 1946), p. 45.

<sup>9</sup> Tucidide, *Storie*, I, 11, 3. Significa scarsità di risorse senza le quali secondo lo storiografo della guerra del Peloponneso non si possono allestire grandi flotte né fare guerre grandi come quella del Peloponneso.

<sup>10</sup> I, 13, 1. È l’accumulo di ricchezze necessarie allo sviluppo di una grande potenza.

<sup>11</sup> S. Mazzarino, *L’impero romano*, (del 1974) vol.I, p. 214, n. 4.

<sup>12</sup> *Naturalis historia*, XVIII, 7.

<sup>13</sup> Gli *Annales*, composti da Tacito negli anni successivi al 111 d. C., dovevano continuare l’opera di Livio: il titolo dei manoscritti *Ab excessu divi Augusti* echeggia il liviano *Ab urbe condita*. Dell’opera che doveva andare dalla morte di Augusto a quella di Nerone ci sono arrivati i libri I-IV, un frammento del V e parte del VI con gli avvenimenti dalla morte di Augusto (14 d. C.) a quella di Tiberio (con una lacuna per gli anni 29-31); inoltre i libri XI-XVI con il regno di Claudio, dal 47, e quello di Nerone fino al 66.

<sup>14</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, III, p. 458.

*anuli coperti, all'esterno, di oro*" (la stessa nota troviamo nel *Satyricon* di Petronio)<sup>15</sup>.

"Il *Satyricon* di Petronio è il romanzo dei liberti scritto da un senatore. La nuova società, nonostante le esagerazioni senatorie di Nerone fino al 62, e le esagerazioni antisensorie dello stesso Nerone dal 64 in poi, si doveva fondare sulla morte dell'economia parassitaria, sull'incremento di una solida economia monetaria. E la sua moneta era il *denarius* neroniano... Il *denarius*, cioè la moneta della piccola e della media borghesia: Nerone aveva fatto una riforma che avvantaggiava lo stato, ma che con lo stato avvantaggiava le nuove classi sociali economicamente più povere ma più attive. L'imperatore ultrasensorio di un tempo avallava ora la fine del *luxus* parassitario dei detentori d'oro"<sup>16</sup>.

Il *Satyricon* rappresenta un mondo "*ubi sola pecunia regnat*" (14) dove solo il denaro comanda, e tutto il resto è venale, si compra e si vende. Tutto è venale denuncia Marziale: "*venalis populus, venalis curia patrum: / est favor in pretio*" (X, 41-42), è in vendita il popolo, è in vendita la Curia dei senatori, il favore è questione di prezzo. Della venalità di Roma si era già accorto il Giugurta che aveva già saputo a Numanzia dagli amici *omnia Romae venalia esse* (*Bellum Iugurthinum*, 20) che a Roma tutto era in vendita, e più avanti, allontanandosi dall'Urbe, esclamò: "*Urbem venalem et mature perituram, si emptorem invenerit!*" (35), città venale e destinata a perire presto, se troverà un compratore!

Secondo Sallustio, Roma si adulterò in seguito alla distruzione di Cartagine; prima "*metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat*" (41), la paura dei nemici conservava la città nei comportamenti onesti. Giovenale riprende questo tema nella sesta satira, quella contro le donne. Nessun delitto manca né misfatto della libidine da quando è morta la povertà di Roma.

Come si vede non è impossibile l'approccio "economico" e sociologico ai testi classici. Uno dei tanti.

---

<sup>15</sup> S. Mazzarino, *L'impero romano*, 1, pp. 214-215.

<sup>16</sup> S. Mazzarino, *L'impero romano*, 1, pp. pp. 223- 224.

## 2. Modelli e contromodelli.

### **La storia comunque fornisce esempi, modelli e contromodelli.**

Secondo **Tito Livio**<sup>17</sup> la conoscenza della tradizione storica è necessaria per l'educazione delle persone: essa fornisce a chi la possiede il grande strumento dei modelli positivi da imitare, e di quelli negativi da respingere: "*Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri: inde tibi tuaeque rei publicae quod imitare capias, inde foedum inceptu, foedum exitu quod vites*"<sup>18</sup>, questo soprattutto è salutare e produttivo nella conoscenza della storia: che tu consideri attentamente esempi di ogni tipo situati in una tradizione illustre: di qui puoi prendere quanto c'è da imitare per te e per il tuo Stato, di qui quello che c'è da evitare in quanto turpe nel movente, turpe nel risultato.

Tito Livio nella *Praefatio* (11) celebra il passato remoto come il tempo della grandezza: "*nulla umquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit*", mai nessuno Stato fu più grande né più virtuoso né più ricco di buoni esempi, e preferisce i fatti antichi al punto che, nel raccontarli, il suo animo diviene, misteriosamente, antico: "*Ceterum et mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto anticus fit animus*" (XLIII, 13, 2). La guerra più grande, per i mezzi e le energie impiegate, è quella annibalica. Nel proemio alla seconda guerra punica Livio scrive: "*Nam neque validiores opibus ullae inter se civitates gentesque contulerunt arma, neque his ipsis tantum umquam virium aut roboris fuit*" (XXI, 1), infatti né alcune altre città e popoli più possenti per i mezzi combatterono, né mai queste stesse ebbero tanta forza e vigore.

"Livio: nella cui *praefatio* domina l'esaltazione della storia romana, argomento proprio dell'opera sua: *nulla umquam res publica nec maior nec sanctor...* (Liv. *Praef.* 11); ed anzi, per ciò, la storia antica è da Livio – a differenza di Tucidide – di gran lunga preferita alla moderna (Liv. *praef.* 5)"<sup>19</sup>.

### **Comunque diversi storiografi pensano che la storia raccontata da loro sia "la cosa più grande" e archetipica.**

"Tucidide e Polibio non lasciano al lettore alcun dubbio sull'importanza che attribuiscono al periodo storico sul quale scrivono; vedono in esso qualcosa di unico, una rilevanza non posseduta da altri avvenimenti del passato. Per Tucidide la guerra del Peloponneso era il culmine della storia greca precedente, un evento più grande di ogni altro che lo avesse preceduto.

---

<sup>17</sup> 59 a. C.-17 d. C. Ha scritto *Ab Urbe condita libri*. L'opera comprendeva 142 libri che partivano dalle origini mitiche e arrivavano al 9 a. C. Ci sono arrivati i primi dieci, poi quelli dal 21 al 45 e frammenti degli altri.

<sup>18</sup> *Storie, Praefatio*, 10.

<sup>19</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3, p. 14

Polibio si considera testimone rivoluzionario nella storia dell'umanità: per la prima volta le varie parti del mondo si univano a formare un tutto (I, 3, 4; III, 1, 4; IV, 2, 1). Sallustio raccomanda la guerra giugurtina come il primo episodio della lotta contro la nobiltà romana<sup>20</sup>.

Anche Tacito, negli *Annales*, antepone la storia e la storiografia antica, quella della repubblica, ricca di grandi personaggi e grandi avvenimenti, alla recente, di minor levatura: "*Pleraque eorum quae rettuli quaeque referam parva forsitan et levia memoratu videri non nescius sum*" (IV, 32), mi rendo conto che gran parte degli avvenimenti che ho riferito e riferirò appaiono forse piccoli e indegni di ricordo. "Come Sallustio<sup>21</sup>, anche Tacito pensava spesso in termini di antica grandezza e di sopravvenuta decadenza"<sup>22</sup>.

La decadenza riguarda anche l'eloquenza e la cultura *in genere*.

Nel trattato anonimo *Sul sublime* c'è un personaggio, il φιλόσοφος il quale fa dipendere la decadenza delle lettere, l'universale carestia letteraria (λόγων κοσμική ἀφορία, 44) dalla fine della democrazia che è la vera nutrice della grandezza (44, 2). La sorgente dell'eloquenza è la libertà - sostiene - e noi siamo fin dall'infanzia imbalsamati nei costumi della servitù e non siamo altro che grossi adulatori (κόλακες... μεγαλοφουεῖς, 44, 3).

Tacito nel *Dialogus de oratoribus*<sup>23</sup> dà una spiegazione simile a quella del φιλόσοφος. Curiazio Materno, portavoce dell'autore, afferma che una grande oratoria era possibile solo con la libertà o addirittura con la licenza dell'ultima repubblica, nel fervore dei tumulti e dei conflitti civili. "*Magna eloquentia, sicut flamma, materia alitur, et motibus excitatur et urendo clarescit*" (36), la grande eloquenza, come una fiamma, si alimenta con del materiale, si ravviva con il movimento e bruciando diventa più luminosa.

"Ma soprattutto: c'è una linea unitaria, come un *filum*, che nella storiografia romana conduce da Catone a Sallustio a Tacito. Questi tre storici insistono particolarmente sulla *disciplina et vita* dell'Italia (Catone), sulla *cura* degli antichi *pro Italica gente* (Sallustio), sulla necessità di conservare l'*antiquus mos* italico e di impedire-per una malintesa tendenza provinciale-il decadimento economico dell'Italia (Tacito)... il *filum* Catone-Sallustio-Tacito è per eccellenza significativo nella storia della storiografia romana"<sup>24</sup>. Direi che questo *filum* passa anche per Tito Livio che celebra gli *antiqui mores* e

---

<sup>20</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 46

<sup>21</sup> Cfr. cap. 40 e cap. 48 (ndr).

<sup>22</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2, p. 464.

<sup>23</sup> Ambientato tra il 75 e il 77 e redatto, probabilmente, un quarto di secolo più tardi.

<sup>24</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2, p. 459 e p. 460.

lamenta il decadere della disciplina e il dilagare dei vizi con l'avvento della ricchezza e del lusso (*Praefatio*, 9)<sup>25</sup>.

Ciò non vuol dire che la narrazione dei fatti recenti sia senza peso nella storiografia latina. Ed è comunque vero che **gli eventi contemporanei o comunque recenti ricevono largo spazio dagli storiografi antichi.**<sup>26</sup>

**Polibio**<sup>27</sup> nel Proemio delle sue *Storie* afferma che per gli uomini non c'è nessuna correzione (διόρθωσις) più disponibile che la conoscenza dei fatti passati (τῆς τῶν προγεγενημένων πράξεων ἐπιστήμη, 1, 1).

Vediamo un suggerimento correttivo applicato a un naufragio che la flotta romana subì nel 255 nei pressi di capo Passero, durante la prima guerra punica. Delle loro 364 navi solo 80 si salvarono.

Ebbene, gli insuccessi potranno esserci ancora poiché i Romani affrontano ogni cosa con violenza (χρώμενοι βία, I, 37, 7) e ritengono che nulla sia per loro impossibile. Da una parte essi hanno successo grazie a un simile slancio (διὰ τὴν τοιαύτην ὁρμήν), ma a volte falliscono in modo evidente, soprattutto nelle imprese sul mare. Dunque i disastri potranno ripetersi finché questi vincitori di uomini non correggeranno tale audacia e violenza ἕως ἄν ποτε διορθώσονται τοιαύτην τόλμαν καὶ βίαν (I, 37, 10) per cui credono di poter navigare e marciare in qualsiasi stagione.

Gli storiografi insomma sono educatori e perfino benefattori del genere umano.

Anche una città o una costituzione può essere esemplare: è il caso della *πολιτεία* ateniese secondo il Pericle di **Tucidide**<sup>28</sup> il quale, diversamente da Livio e Tacito, privilegia la vicinanza nel tempo poiché "faceva dell'esperienza diretta il primo requisito di una storiografia seria"<sup>29</sup>; inoltre lo storico ateniese considera superiore l'importanza dell'ultimo conflitto rispetto a tutti i precedenti per la maggior quantità delle forze economiche e militari entrate in campo.

---

<sup>25</sup> Del resto lo stesso Momigliano scrive: "Livio aveva nostalgia di Roma antica" (*La storiografia greca*, p. 50).

<sup>26</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 44.

<sup>27</sup> 200 ca-118 ca a. C. Scrisse *Storie* che trattavano il periodo compreso tra il 264 e il 146 a. C. Ci sono arrivati i primi 5 integrali; degli altri possediamo epitomi e frammenti, anche consistenti (in particolare quelli dei libri VI-XVIII).

<sup>28</sup> Ateniese, visse tra il 460 ca e il 400 ca a. C. Scrisse la *Storia della Guerra del Peloponneso* in 8 libri che raccontano, dopo una breve introduzione, con proemio, capitoli metodologici, archeologia, pentecontaetia, gli anni dal 431 all'autunno del 411. Gli anni successivi della grande guerra tra i Greci si trovano nelle *Elleniche* di Senofonte probabilmente composte su carte tucididèe.

<sup>29</sup> A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, p. 51

Vediamo l'esemplarità della costituzione di Atene nelle *Storie* di Tucidide: "Χρόμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τῶν πέλας νόμους, παρόδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες ἢ μιμούμενοι ἑτέρους" (II, 37, 1), infatti ci avvaliamo di una costituzione che non invidia le leggi dei vicini, poiché siamo noi esemplari piuttosto che imitatori di altri. Il modello pericleo è quello della democrazia diretta: un governo retto da un uomo colto scelto da un popolo colto che si lasciava guidare<sup>30</sup>, che andava a teatro a vedere i drammi di Eschilo, Sofocle, Euripide, Aristofane e altri autori di tale livello.

Volutamente paradigmatiche sono le biografie di **Plutarco**<sup>31</sup> il quale nella Prefazione alla *Vita di Emilio Paolo e Timoleonte* suggerisce di utilizzare le *Vite parallele* quali modelli positivi o negativi. "È una concezione che ha qualche punto in comune con l'idea aristotelica della catarsi - commenta Canfora<sup>32</sup>-, dell'analogia che lo spettatore (in questo caso il lettore) istituisce tra se medesimo ed i παθήματα dell'eroe al quale si accosta".

Così del resto faceva Machiavelli leggendo gli antichi. Lo racconta nella *Lettera a Francesco Vettori*: "Venuta la sera, mi ritorno in casa et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e, rivestito condecientemente, entro nelle antique corti delli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni. E quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per quattro ore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi tranferisco in loro... *Die 10 Decembris 1513*".

Plutarco, biografo di eroi, fu oggetto di culto da parte di **Vittorio Alfieri**: "... All'udire certi gran tratti di quei sommi uomini, spessissimo io balzava in piedi agitatissimo, e fuori di me, e lagrime di dolore e di rabbia mi scaturivano al vedermi nato in Piemonte e in tempi e governi ove niuna alta cosa non si poteva né fare né dire, ed inutilmente appena forse ella si poteva sentire e pensare"<sup>33</sup>.

Foscolo nelle *Ultime lettere di Iacopo Ortis* scrive: "Col divino Plutarco potrò consolarmi de' delitti e delle sciagure della umanità volgendo gli occhi ai pochi illustri che quasi primati dell'umano genere sovrastano a tanti secoli e a tante genti"<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Tucidide fa l'elogio finale di Pericle dicendo che era incorruttibile al denaro e teneva in pugno la massa lasciandola libera ("κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως") e non si faceva condurre più di quanto la conducesse ( *Storie*, II, 65, 8).

<sup>31</sup> 50 d. C. ca-120 d. C. ca.

<sup>32</sup> *Storia della letteratura greca*, Laterza, Bari, 1994, p. 562.

<sup>33</sup> *Vita*, Epoca terza, cap. VII. Siamo nel 1769; Alfieri è "ripatriato per un mezz'anno".

<sup>34</sup> 18 ottobre 1797.



Elias Canetti in un passo de *La provincia dell'uomo*, afferma che "Plutarco non è affatto schizzinoso. Nelle sue pagine accadono cose terribili, come nelle pagine del suo seguace Shakespeare"<sup>35</sup>.

"La storia occorre innanzitutto all'attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli fra i suoi compagni e nel presente... Che i grandi momenti nella lotta degli individui formino una catena, che attraverso essi si formi lungo i millenni la cresta montuosa dell'umanità, che per me le vette di tali momenti da lungo tempo trascorsi siano ancora vive, chiare e grandi- è questo il pensiero fondamentale di una fede nell'umanità che si esprime nell'esigenza di una storia *monumentale*"<sup>36</sup>.

"Nella mancanza di dominio su se stessi, in ciò che i romani chiamano *impotentia*, si rivela la debolezza della personalità moderna"<sup>37</sup>. Un ἀντιφάρμακος, un ottimo contravveleno di questa impotenza, può essere Plutarco: "Se invece rivivrete in voi la storia dei grandi uomini, imparerete da essa il supremo comandamento di diventare maturi e di sfuggire al fascino paralizzante dell'educazione del tempo, che vede la sua utilità nel non lasciarvi maturare per dominare e sfruttare voi, gli immaturi. E se desiderate biografie, allora che non siano quelle col ritornello "Il signor Taldeitali e il suo tempo". Saziate le vostre anime con Plutarco ed osate credere in voi stessi, credendo ai suoi eroi. Con un centinaio di uomini educati in tal modo non moderno, ossia divenuti maturi e abituati all'eroico, si può oggi ridurre all'eterno silenzio tutta la chiassosa pseudocultura di questo tempo"<sup>38</sup>.

Torniamo a Machiavelli, "il fondatore della politica moderna e profonda"<sup>39</sup> che tuttavia suggerisce la mimesi dei grandi: "debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi e quelli che sono stati eccellentissimi imitare" (*Il Principe*, VI).

Anche Guicciardini ricava insegnamenti dalla storia e dagli storiografi: "Insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto a' tiranni el modo di vivere e governarsi prudentemente, così come insegna a' tiranni e modi di fondare la tirannide"<sup>40</sup>. Tuttavia in un altro dei *Ricordi* (110) nega l'opportunità di imitare i Romani antichi.

---

<sup>35</sup> In *Opere 1932-1973*, trad. it. Bompiani, Milano, 1990, p. 1812.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (del 1874), in *Considerazioni inattuali*, II, p. 92 e p. 93.

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Considerazioni inattuali*, II, p. 116.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Considerazioni inattuali*, II, p. 125.

<sup>39</sup> Leopardi, *Zibaldone*, 1858.

<sup>40</sup> *Ricordi*, 18. La redazione definitiva dei *Ricordi* è del 1530.

### 3. Etica, storiografia e letteratura.

In una famosa recensione<sup>41</sup> all'*Ulisse* di Joyce<sup>42</sup>, **T. S. Eliot** definiva il metodo mitico, in opposizione a quello narrativo, come il modo di controllare, di dare una forma e un significato all'immenso panorama di futilità e anarchia che è la storia contemporanea. "*Instead of narrative method, we may now use the mythical method*", invece del metodo narrativo possiamo ora avvalerci del metodo mitico.

Il metodo mitico, fatto di comparazioni tra antico e moderno, è plausibile non solo per la letteratura, ma anche per gli attori delle vicende storiche; essi infatti possono appartenere tanto alla storia quanto alla letteratura, soprattutto al genere drammatico.

Si pensi al *Seneca* dei *Persiani* di Eschilo, al *Giulio Cesare*, al *Coriolano*, all'*Antonio e Cleopatra* di Shakespeare, al *Caligola* di Camus (del 1938), oppure al *Catilina* (1848), o al *Giuliano imperatore* (1896) di Ibsen. Si può anche pensare al melodramma (*L'incoronazione di Poppea* per esempio), e al cinema con i diversi film su Scipione l'Africano, Giulio Cesare, Antonio e Cleopatra, o sull'*Illiade*, Alessandro Magno, Leonida alle Termopili.

Un personaggio della letteratura, della storia e della filosofia può essere Socrate. Uno della letteratura, del melodramma e della filosofia Don Giovanni. Della storia, della letteratura e del cinema, Nerone o Ludwig II di Baviera.

**Baudelaire**<sup>43</sup> compila una breve lista dei rappresentanti del dandismo dell'antichità, "il dandismo è un'istituzione vaga, bizzarra come il duello; antichissima, perché **Cesare, Catilina, Alcibiade** ce ne forniscono degli splendidi tipi"<sup>44</sup>. Poco più avanti il poeta francese dà una definizione del dandismo: "è l'ultimo raggio di eroismo nei periodi di decadenza...è un sole che tramonta; come l'astro che declina, è superbo, senza calore e pieno di malinconia"<sup>45</sup>.

A questa lista è possibile aggiungere il **Petronio** di Tacito, e pure personaggi della letteratura quali **Dorian Gray** di **O. Wilde**, o **Andrea Sperelli** di **D'Annunzio**.

Alcibiade, Catilina e Cesare sono seduttori tipici. Hanno un antecedente in Odisseo, con l'aggiunta della bellezza.

---

<sup>41</sup> *Ulysse, Order and Myth*, "The Dial", nov. 1923.

<sup>42</sup> Del 1922.

<sup>43</sup> 1821-1867,

<sup>44</sup> *Curiosità estetiche* (uscite postume nel 1869).

<sup>45</sup> In Guglielmino-Grosser, *Il sistema letterario*. Ottocento, p. 1152.

Nel mito parastorico possono entrare i racconti della cui veridicità dubitano gli stessi storiografi che li riferiscono. Vediamone alcuni esempi. **Erodoto** fa questa dichiarazione metodologica a proposito della diceria secondo la quale le ragazze indigene con penne di uccello spalmate di pece traevano pagliuzze d'oro da un lago situato in un'isola posta davanti alla costa africana": "ταῦτα εἰ μὴ ἔστι ἀληθέως οὐκ οἶδα, τὰ δὲ λέγεται γράφω" (4, 195, 2), queste cose non so se sono vere, ma quello che si dice lo scrivo. E più avanti a proposito di un'intesa tra i Persiani e gli Argivi: "ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω" (7, 152, 3), io sono tenuto a dire le parole dette, a credere a tutte invece non sono tenuto.

**Tito Livio** nel suo proemio scrive: "*Quae ante conditam condendamque urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est. Datur haec venia antiquitati, ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat*" (Praefatio, 6), i racconti tramandati che risalgono al periodo di poco precedente la fondazione della città e quelli addirittura anteriori alla città da fondare, racconti che si addicono più alle narrazioni poetiche che ai seri documenti storici, non ho intenzione di confermare né di smentire. Alle antichità si concede questa licenza di rendere più venerabili i primordi delle città mescolando l'umano con il divino.

E **Curzio Rufo**: "*Equidem plura transcribo quam credo: nam nec adfirmare sustineo, de quibus dubito, nec subducere, quae accepi*" ( *Historiae Alexandri Magni*, 9, 1, 34), per conto mio riporto più notizie di quelle cui presto fede: infatti non me la sento di confermare notizie delle quali non sono sicuro, né di sottrarre quelle che ho ricevuto. Quindi, a proposito del cadavere di Alessandro che giaceva nel sarcofago da sei giorni, trascurato, e, nonostante il caldo estivo<sup>46</sup>, non degenerato: "*Traditum magis quam creditum refero*" (10, 10, 12).

Pure **Arriano** a proposito della morte di Alessandro riporta una notizia alla quale non crede, della quale anzi afferma che dovrebbero vergognarsi quanti l'hanno scritta: che il macedone, sentendosi morire, voleva gettarsi nell'Eufrate per sparire, accreditando la fama di una sua assunzione in cielo, in quanto nato da un dio. Glielo impedì Rossane ed egli le disse che lo privava della gloria di essere nato dio. Ebbene lo storiografo di Nicomedia precisa che ha riportato queste notizie ὡς μὴ ἀγνοεῖν δόξαμι perché non sembri che io le ignori, più che per il fatto che esse sembrino πιστὰ ἐς ἀγήγησιν (*Anabasi di Alessandro*, 7, 27, 3) credibili a raccontarle.

"Nel II secolo d. C. il governatore provinciale romano e storico greco Arriano usò le memorie di Tolomeo, unitamente a quelle di Aristobulo - un minore compagno d'armi di Alessandro -, per redigere quella che, per il solo

---

<sup>46</sup> Siamo nel giugno del 323.

fatto che ci è pervenuta, è diventata per noi la fonte più autorevole riguardo alle campagne di Alessandro<sup>47</sup>.

“La narrazione, com'è presentata da Livio o Dionigi” (a cui possiamo aggiungere le vite plutarchee di Teseo, Licurgo o Solone), deve essere spietatamente esaminata perché si possano scoprire gli anacronismi e gli abbellimenti”, scrive Olgivie<sup>48</sup>. Tuttavia, in un precedente lavoro<sup>49</sup>, Olgivie aveva già malinconicamente mostrato i propri dubbi circa l'effettiva possibilità di un simile esercizio<sup>50</sup>.

**La storiografia dunque è intarsiata di miti**, non senza le iridescenti bugie di cui scrive Pindaro<sup>51</sup>, tant'è vero che è preceduta e anzi, in un certo senso, “nasce” dalla poesia epica, e i fatti storici, come hanno rilevato studiosi di levatura ed estimazione europea, sono stati cantati, o raccontati, prima dai poeti che dagli storiografi di professione.

Il cinema riprende la tradizione epica di eternare gli eroi, ricavati dal mito o dalla storia. Si pensi ai film su Cleopatra o sulla guerra di Troia, su Scipione e Annibale, su Leonida o Alessandro Magno.

Giambattista Vico afferma che “la storia romana si cominciò a scrivere da' poeti”, e inoltre, utilizzando un passo di Strabone (I, 2, 6) sulla continuità tra l'epica ed Ecateo, “prima d'Erodoto, anzi prima d'Ecateo milesio, tutta la storia de' popoli della Grecia essere stata scritta da' lor poeti”<sup>52</sup>.

Un giudizio apprezzato anche da Pavese: “Ciò che si trova di grande in Vico-oltre il noto-è quel carnale senso che la poesia nasce da tutta la vita storica; inseparabile da religione, politica, economia; “popolarosamente” vissuta da tutto un popolo prima di diventare mito stilizzato, forma mentale di tutta una cultura”<sup>53</sup>.

**Storia e poesia** insomma sono intrecciate insieme.

Le *Storie* di Erodoto “sono ricchissime di motivi ‘omerici’... Si tratta in sostanza di una parentela di civiltà: come l'aedo omerico opera nel solco di una tradizione già formata e sulle orme di essa compone e ricrea, così lo storico si confronta con tradizioni già assurte ad altezza e dignità canonica e sulla loro scia e sul loro modello produce le sue nuove, personali, risentite rielaborazioni”<sup>54</sup>.

---

<sup>47</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 19.

<sup>48</sup> *Early Rome*, p. 29.

<sup>49</sup> *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford 1965, p. 88.

<sup>50</sup> Finley, *Problemi e metodi di storia antica*, p. 32.

<sup>51</sup> *Olimpica I*, 29.

<sup>52</sup> *La Scienza Nuova*, *Prove filologiche*, III e VIII.

<sup>53</sup> *Il mestiere di vivere*, 30 agosto 1938.

<sup>54</sup> A. Masaracchia, *Erodoto in Dizionario degli scrittori greci e latini.*, p. 873.

Omero è una delle fonti, criticate ma pure utilizzate da Tucidide: “lo storico afferma ripetutamente la sua sfiducia verso i racconti dei poeti (I 11, 3; 21, 1) ed esprime esplicitamente il suo scetticismo nei confronti di Omero (i, 3; 10, 3), ma, nonostante ciò, utilizza i poemi omerici e tutto sommato li considera come un importante punto di riferimento per la ricostruzione della storia più antica della Grecia”<sup>55</sup>.

La biografia più antica, la *Ciropedia* di Senofonte, è “un miscuglio di fatti e fantasie, inteso a comunicare un messaggio filosofico”<sup>56</sup>, e non manca una storia tragica di amore e di morte, quella di Pantea e Abradata.

Secondo Aristotele, il poeta, diversamente dallo storico che racconta cose avvenute, deve volgersi a quello che potrebbe sempre avvenire secondo verosimiglianza e necessità: “διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν” (1451b, 5), e perciò la poesia è più filosofica e più importante della storia. Infatti la poesia esprime piuttosto l’universale<sup>57</sup>, la storia il particolare.

La biografia, almeno nei contenuti, è meno lontana dalla poesia, e dalla filosofia, dalla restante storiografia: “La linea divisoria tra immaginazione e realtà era più esile nella biografia che nella storiografia comune. Ciò che i lettori si aspettavano nella biografia era probabilmente diverso da ciò che si aspettavano nella storia politica. Volevano informazioni sull’educazione, sugli amori e sul carattere dei loro eroi. Ma queste cose si possono documentare meno facilmente delle guerre e delle riforme politiche. Se dunque i biografi volevano conservare il loro pubblico, dovevano ricorrere all’invenzione.”<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> M. Moggi, *Dizionario degli scrittori Greci e Latini*, p. 2300.

<sup>56</sup> A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, p. 58.

<sup>57</sup> “Deve necessariamente esservi una differenza tra la vera poesia e la vera parola non poetica: qual è questa differenza? Su questo punto molte cose sono state scritte specialmente dagli ultimi critici tedeschi...Essi dicono, per esempio, che il poeta ha in sé una *infinitudine*, comunica una *Unendlichkeit*, un certo carattere “d’infinitudine”, a tutto quanto descrive” T. Carlyle, *Gli eroi* (del 1841), p. 118.

<sup>58</sup> A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, p. 59.

#### 4. Τòποι letterari e storiografici.

La storia, come la letteratura, contiene τόποι, o *loci* che ricorrono in vari autori.

Vediamo il **τῷ πάθει μαθος**: “La sofferenza, allora, è un prerequisito del riconoscimento. Se la Genesi ebraica postula che il prezzo del sapere sia la morte<sup>59</sup>, i Greci sapevano perfettamente che la conoscenza si può acquisire soltanto attraverso il dolore. Era saggezza comune fin dai tempi di Omero ed Esiodo<sup>60</sup>, ma è stato Eschilo, all’inizio della tragedia, ad esprimerla in maniera memorabile nell’*Agamennone*, quando il coro intona il famoso “Inno a Zeus”.

Zeus, chiunque egli sia, se è questo il nome  
Con cui gli è caro essere invocato,  
così a lui mi rivolgo: nulla trovo cui compararlo,  
pur tutto attentamente vagliando,  
tranne Zeus, se veramente si deve gettar via  
il vano peso dal proprio pensiero.  
(...)

Ma chi a Zeus con gioia leva il grido epinicio  
Coglierà pienamente la saggezza-

A Zeus che ha avviato i mortali  
A essere saggi, che ha posto come valida legge  
“saggezza attraverso la sofferenza”.  
Invece del sonno (oppure: “anche nel sonno”) stilla davanti al cuore  
un’angoscia memore di dolori:  
anche a chi non vuole arriva saggezza.

*Pathei mathos*: questa è l’indicazione di Zeus per il *phronein* umano, la “prudenza” che è saggezza”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Genesi 2. 17 riporta l’ordine di Dio ad Adamo: “ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”...Nella tradizione occidentale c’è anche un legame costante tra l’*anagnorisis* e la cecità (o la morte: Edipo e Lear) e tra l’*anagnorisis* e il ragionamento, di cui ho scritto *Il genio di migliorare un’invenzione*, cit.

<sup>60</sup> Per l’importanza del *pathei mathos* nella tragedia, si veda Kuhn *Die wahre Tragödie*, cit., pp. 254-255. I *loci* più importanti della tradizione sono Omero, *Illiade*, XVII, 32; Esiodo, *Opere e giorni*, 218; Erodoto, I, 207, 1; Sofocle, *Edipo re*, 402; Sofocle, *Antigone*, 1190; Platone, *Simposio*, 222b. Per un elenco generale e una discussione si veda H. Dorrie, *Leid und Erfahrung*, in “Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur”, Mainz, 5, 1956.

<sup>61</sup> Piero Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, pp. 109-110.

Nelle *Storie* di Erodoto, Creso lo straricco re di Lidia, dopo essere caduto, enuncia questa legge del μάθος tragico: egli si era illuso di essere l'uomo più felice della terra, ma, sconfitto e catturato da Ciro re dei Persiani, comprende che c'è un ciclo delle vicende umane il quale non permette che siano sempre gli stessi uomini a essere fortunati: "τὰ δέ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάριτα μαθήματα γέγονε", le mie sofferenze che sono state spiacevoli, sono diventate apprendimenti (I, 207).

Anche il "pragmatico" e "universale" **Polibio** riconosce valore educativo alla sofferenza: al cambiamento in meglio si giunge attraverso due vie: quella dei patimenti propri e quella dei patimenti altrui (τοῦ τε διὰ τῶν ἰδίων συμπτωμάτων καὶ διὰ τῶν ἀλλοτρίων); la prima via è più efficace ("ἐναργέστερον"), la seconda meno dannosa ("ἀβλαβέστερον", *Storie*, I, 35, 7).

Un τόπος politico presente nella tragedia e nella storiografia greca e latina è quello che **condanna la tirannide**<sup>62</sup>. Esempi molto chiari si trovano in Erodoto, e nella tragedia con i suoi paradigmi mitici. Facciamone intanto un paio di esempi. Più avanti torneremo sull'argomento.

La tirannide è un bene scivoloso, un potere claudicante, in particolare quello di Tebe.

Il coro di vecchi tebani nel secondo stasimo dell'*Edipo re* afferma che tirannidi, figlie della prepotenza, sono tutte zoppe: "La prepotenza fa crescere il tiranno (ὑβρις<sup>63</sup> φυτεύει τύραννον) la prepotenza / se si è riempita invano di molti orpelli / che non sono opportuni e non convengono / salita su fastigi altissimi / precipita nella necessità scoscesa / dove non si avvale di valido piede" ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ - χρεῖται (vv. 873-879).

Tiranno per Erodoto è anche il μούναρχος raffigurato da Otane, nel dibattito sulla migliore costituzione ( *Storie*, III 79-84), come colui che invidia i migliori, si compiace dei peggiori, ed è pronto ad accogliere le calunnie. Infatti dai beni che possiede gli deriva l'ὑβρις, mentre fin dall'origine gli è innato lo φθόνος. Siccome ha questi due vizi, ἔχει πᾶσαν κακότητα, detiene ogni malvagità (III, 80, 4). Dunque egli: "νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιάται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους" (III, 80, 5) sovverte le patrie usanze, violenta le donne e manda a morte senza giudizio." Così il persiano Otane riassume ciò che è in sostanza il motivo comune fra i Greci per l'opposizione alla tirannide"<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Per un'ampia trattazione di questo vedi *Antigone* (Loffredo, Napoli, 2001), a cura di G. Ghiselli, pp. 121-127.

<sup>63</sup> L'ὑβρις per giunta dà come frutto l'accecamento: "ὑβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν-- ἄτης, ὅθεν παγκλαύτον ἐξαμῶ θέρος", la prepotenza infatti fiorendo dà per frutto una spiga di / accecamento, da dove falcia una messe tutta di lacrime (Eschilo, *Persiani*, vv.821-822). Quindi il tiranno è fratello, magari gemello, dell'accecamento.

<sup>64</sup> C. M. Bowra, *Mito e modernità della letteratura greca*, p. 170.

Sette nobili Persiani erano presenti al dibattito costituzionale. Quando ebbero parlato anche Megabizo, che propugnava l'oligarchia, e Dario il quale sosteneva la monarchia, e l'inevitabilità della degenerazione verso le rispettive forme deteriori sia della democrazia sia dell'aristocrazia (III, 82), prevalse quest'ultimo con l'argomento che a loro la libertà era venuta da un monarca.

Otane non entrò in lizza per diventare re dicendo parole molto belle, una specie di manifesto dell'antisadismo: "οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω" (III, 83, 2), infatti non voglio comandare né essere comandato.

"Anche se noi non sapessimo che Sofocle fu amico di Erodoto, i sentimenti morali, religiosi e politici di quest'ultimo ci avvertirebbero dei legami ch'egli aveva con Sofocle"<sup>65</sup>.

Nelle tragedie il tiranno è il paradigma mitico della negatività del potere.

Un altro è quello che afferma, o nega, **il diritto del più forte**. In Tucidide soprattutto, come vedremo.

Connesso a questo è il tema dell'**imperialismo**. Nell'opera di Tacito Mazzarino distingue quello rinunciatario della *Germania* da quello velleitario degli *Annales*.

Un τόπος economico è l'**esecrazione del denaro** e degli uomini avidi di denaro<sup>66</sup>.

Connessa a questo *locus* particolarmente provocatorio nei confronti dell'attualità, c'è la **maledizione del potere, di ogni potere**. Seneca tragico è del tutto malevolo con il potere. Il *regnum* è un *fallax bonum* del quale non c'è da gioire: copre grande quantità di mali sotto un aspetto seducente.

Manzoni riprende il τόπος nell'*Adelchi* quando il protagonista ferito consola il padre sconfitto: "Godi che re non sei; godi che chiusa / all'oprar t'è ogni via: loco a gentile, / ad innocente opra non v'è: non resta / che far torto, o patirlo. Una feroce / forza il mondo possiede, e fa nomarsi / Dritto..." (V, 8). È il diritto del più forte.

**La guerra viene esecrata spesso**, soprattutto in letteratura. Ai poeti generalmente la guerra non piace.

Già nell'*Iliade* Zeus dice ad Ares: "ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν" (V, 890), tu per me sei il più odioso tra gli dei che abitano l'Olimpo.

Nel primo Stasimo dei *Sette a Tebe* di Eschilo il Coro dissacra il dio della guerra: Ares è un domatore di popoli che infuriando soffia con violenza e contamina la pietà "μαινόμενος δ' ἐπιπνεῖ λαοδάμας - μιαίων εὐσέβειαν" (vv. 343-344).

---

<sup>65</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 10

<sup>66</sup> Cfr. *Antigone*, cit., pp. 65, 73, 84. Gli autori più citati sono i tragici greci, Seneca e Shakespeare.



Nell'*Agamennone* di Eschilo<sup>67</sup> Ares viene definito “ὁ χροσαμοιβὸς δ’ ἄρης σωμαίων” (v.437), il cambiavalute dei corpi, nel senso che la guerra distrugge le vite e arricchisce gli speculatori.

Nell'*Edipo re* di Sofocle, Ares viene deprecato dal religiosissimo autore come “il dio disonorato tra gli dei” (ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν, v. 215)<sup>68</sup>. Il dio è dissacrato poichè la guerra del Peloponneso dopo la morte di Pericle veniva condotta dal becero e sanguinario Cleone senza rispetto dell'etica eroica, delle consuetudini cavalleresche, e senza riguardo per l'umanità: Tucidide nel dialogo senza didascalie del V libro fa dire dagli Ateniesi ai Meli di non volgersi a quel senso dell'onore (αἰσχύνην, 111, 3) che procura grandi rovine agli uomini.

Curzio Rufo nota che durante la campagna di Alessandro Magno in India succedeva che gli assediati dessero fuoco alla loro città e gli assediati cercassero di spegnere il fuoco: “*adeo etiam naturae iura bellum in contrarium mutat*” (*Historiae Alexandri Magni*, 9, 4, 7), a tal punto la guerra stravolge perfino le leggi di natura.

**Tuttavia non manca l'ossimoro “guerra santa”. La guerra, allora come ora, era fatta pure di propaganda e i duci ne erano consapevoli.**

In ogni caso, la guerra è il tema fondamentale della storiografia fin dalla sua fondazione con Erodoto. “Nel delimitare una guerra come evento epocale, egli aveva naturalmente un predecessore illustre, Omero. Ma fu di Erodoto la decisione di trasferire la guerra dall'epica alla storia. Tucidide potè obiettare a molte idee di Erodoto, ma non a questa decisione. Anch'egli scelse una guerra – una guerra recente – come evento epocale. Dopo Tucidide non restava alcun dubbio sul fatto che il fattore più evidente di cambiamento era rappresentato dalle guerre... Le guerre erano l'argomento principale di Teopompo; e la guerra era lo strumento attraverso il quale la Tyche cambiava l'organizzazione del mondo secondo Polibio

Subito dopo la guerra, negli interessi degli storici greci venivano le rivoluzioni, il modello fu rappresentato dal libro VIII di Tucidide.

Gli storici del IV e del III secolo a. C. potevano difficilmente separare le guerre dalle rivoluzioni. Sallustio imparò da Tucidide l'importanza della guerra come segno di cambiamento, ma tutto sommato c'è forse meno guerra negli storici romani che in quelli greci<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Del 458 a. C.

<sup>69</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 47.

## 5. L'obiettività degli storiografi antichi.

È difficile trovare interpretazioni in contrasto dei fatti storici poiché le opere che parteggiano per chi ha perso le guerre vengono annientate oppure oscurate. Filino di Agrigento che raccontò la prima guerra punica con ottica filocartaginese lo conosciamo attraverso i biasimi di Polibio favorevole ai Romani, e così pure Cherea, Sosilo e Sileno, gli storici annibalici che vengono criticati come storiografi tragici.

Tuttavia non mancano del tutto i biasimi ai vincitori. Questo aspetto può entrare nel capitolo sulla obiettività, vera o pretesa, della storiografia antica.

Un giudizio critico dissacratorio può essere quello dei Romani avidi ladroni del mondo, da contrapporre a quello canonico, uscito dal circolo di Mecenate, dell'impero fondato da Augusto, latore di pace e civiltà.

Tale è la profezia esortativa di Anchise quando conclude la rassegna dei futuri eroi di Roma nel canto dei morti dell'*Eneide*: "tu regere imperio populos, Romane, memento / (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos" (*Eneide*, VI, 851-853), tu, Romano, ricorda di guidare i popoli con il tuo impero (queste saranno le tue arti) e di imporre una norma alla pace, risparmiare i sottomessi e ridurre all'obbedienza i superbi<sup>70</sup>. Similmente Giove nel I canto della stessa *Eneide*, parlando a Venere, preconizza un infinito impero di *pax* e di *fides* favorito da lui stesso e perfino da Giunone, cronicamente ostile ai Troiani.

Tale visione di pace, come quella del *Carmen seculare* di Orazio, è l'opposto dell'età del ferro descritta da **Ovidio** nel I libro delle *Metamorfosi*<sup>71</sup>. È un'età non lontana da quella pietrosa del poeta<sup>72</sup>, non più redimibile, dominata da un male integrale.

---

<sup>70</sup> Questi sono i popoli riottosi degli "Stati canaglia" dell'epoca.

<sup>71</sup> Poema epico di quindici libri in esametri. Narra la storia del mondo dall'origine all'età contemporanea attraverso racconti che hanno in comune il tema della metamorfosi. Fu composto fra l'1 e l'8 d. C.

<sup>72</sup> "L'età ferrea non siamo noi, data che questa umanità sarà poi cancellata dal diluvio (cfr. v. 188: diversamente Esiodo, *Op.* 175). L'effetto di romanizzazione è accompagnato dall'eco di un passo del carne 64 di Catullo (397 sgg.) sulla decadenza che segue all'età eroica e da echi più generici della tematica delle guerre civili e delle proscrizioni a Roma. I tempi narrativi accompagnano questa illusione di "presentizzazione" del mito, dato che a partire dal v. 140 una sequenza di perfetti e piuccheperfetti cede il passo a un blocco di verbi al presente; cfr. Landolfi 1996, pp. 84 e 88 sg. Nonostante tutti questi indizi concomitanti, il poeta non dice, come Esiodo, di vivere nell'età ferrea, mentre più tardi ammetterà di essere parte della razza "pietrosa", iniziata dopo il diluvio (cfr. v. 414 sg.)", Alessandro Barchiesi (a cura di) *Ovidio Metamorfosi*, volume I, p. 172. Deriviamo dalle pietre, le ossa della grande madre, che Deucalione, figlio di Prometeo, e Pirra, figlia di Epimeteo, si gettarono dietro le spalle: "inde

**Petronio** nel *Bellum civile*<sup>73</sup> del *Satyricon* condanna l'avidità insaziabile degli imperialisti con un giudizio morale: i Romani avevano già occupato (globalizzato diremmo ora) il mondo e ancora non bastava: "*orbem iam totum victor Romanus habebat, / qua mare, qua terrae, qua sidus currit utrumque. / Nec satiatus erat*" (119, vv. 1-3), il Romano vincitore possedeva già l'universo mondo, per dove si stende il mare, per dove le terre, per dove corrono l'una e l'altra costellazione. E non era ancor sazio.

Sentiamo ancora il vecchio Eumolpo: "*si quis sinus abditus ultra, / si qua foret tellus, quae fulvum mitteret aurum, / hostis erat, fatisque in tristia bella paratis / quaerebantur opes*" (119, vv. 4-7), se c'era qualche golfo nascosto più in là, se qualche terra che esportasse biondo oro, era nemica, e preparato a tristi guerre il destino, si cercavano le ricchezze.

Non è vero quanto affermano in molti, ossia che questo poemetto si limita a riproporre il repertorio mitologico virgiliano, né, tanto meno, lo fa in maniera filogovernativa, o filo imperiale; anzi è completa la condanna dell'imperialismo avido, oltre a quella, ancora più evidente, del decadimento culturale.

La condanna dell'imperialismo romano ha un seguito nelle *Ultime lettere di Iacopo Ortis*: "vi furono de' popoli che per non obbedire a' Romani ladroni del mondo, diedero all'incendio le loro case, le loro mogli, i loro figli e sé medesimi, sotterrando fra le gloriose ruine e le ceneri della loro patria la loro sacra indipendenza"<sup>74</sup>. E più avanti: "quando i Romani rapinavano il mondo, cercavano oltre i mari e i deserti nuovi imperi da devastare, manomettevano gl'Iddii de' vinti, incatenavano principi e popoli liberissimi, finché non trovando più dove insanguinare i loro ferri li ritorceano contro le proprie viscere"<sup>75</sup>. È una specie di anti-Eneide.

Tale impianto non è estraneo alla storiografia: si può pensare a **Sallustio**<sup>76</sup>: "*primo pecuniae, deinde imperi cupido crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere*" (*Bellum Catilinae*<sup>77</sup>, 10) prima crebbe la brama del

---

*genus durum sumus experiensque laborum*" (I, 414), per questo siamo una razza dura e resistente alle fatiche.

<sup>73</sup> Un carne di 295 esametri sulla guerra civile tra Cesare e Pompeo recitato da Eumolpo sulla via per Crotone.

<sup>74</sup> 28 ottobre 1797.

<sup>75</sup> Ventimiglia, 19 e 20 febbraio.

<sup>76</sup> 86-35 a. C.

<sup>77</sup> Del 42 a. C.

denaro, poi quella dell'impero, ed esse furono per così dire l'esca di tutti i mali<sup>78</sup>.

Non dice meno sull'avidità dei colonizzatori romani il Mitridate<sup>79</sup> di **Sallustio** che nelle *Historiae*<sup>80</sup>, scrive al re dei Parti Arsace una lettera anti-imperialista: "*Namque Romanis cum nationibus populis regibus cunctis una et ea vetus causa bellandi est, cupido profunda imperi et divitiarum*" (*Epistula Mithridatis*, 2), infatti i Romani hanno un solo e oramai vecchio e famoso motivo di fare guerra a nazioni, popoli, re tutti: una brama senza fondo di dominio e di ricchezze. Quindi aggiunge: "*an ignoras Romanos, postquam ad Occidentem pergentibus, finem Oceanus fecit, arma huc convortisse? neque quicquam a principio nisi raptum habere, domum coniuges, agros imperium?*" (4), come, non sai che i Romani dopo che l'Oceano ha posto termine alla loro marcia verso Occidente, hanno rivolto le armi da questa parte? E che fin dal principio non hanno nulla, patria, mogli, terra, potenza, se non frutto di rapina?

"Pochi pezzi di Sallustio hanno avuto tanta influenza: Pompeo Trogo (Giustino, XXXVIII 4-7) amplia l'invettiva sallustiana e vi aggiunge alcuni motivi di grande interesse, per es. l'elogio dell'Asia; Tacito la rinnova nello splendido discorso di Calgaco (*Agr.* 32). Livio indipendentemente fa denunciare dal duce sannita Ponzio la mancanza di fede ai patti, la slealtà dei Romani (IX 11. 6 sg.) e altrove (X 31. 14) rende omaggio alla tenacia con cui i Sanniti combattono per la loro libertà: "*nec suis nec externis viribus iam stare poterant; tamen bello non astinebant: adeo ne infeliciter quidem defensae libertatis taedebat et vinci quam non temptare victoriam malebant*"<sup>81</sup>, non potevano più resistere né con le proprie forze né con quelle esterne, tuttavia non desistevano dalla guerra: a tal punto non si stancavano di difendere la libertà, neppure nell'avversa fortuna e preferivano essere vinti che non cercare di ottenere la vittoria.

La condanna più celebre<sup>82</sup> dell'imperialismo romano è, come tutti sanno, il discorso di Calgaco, il capo dei Caledoni ribelli, ricostruito nell'*Agricola*<sup>83</sup> di **Tacito**: "*Raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt.*

---

<sup>78</sup> Più avanti (cap. 48) la causa principale del dilagare dei vizi è indicata nella fine del *metus hostilis* coincidente con la distruzione di Cartagine (146 a. C.).

<sup>79</sup> Velleio Patercolo lo definisce un Annibale per il suo odio contro i Romani (*odio in Romanos Hannibal*, *Storia Romana*, II, 18).

<sup>80</sup> Le quali prendevano in esame il periodo 78-67 a. C. Furono composte fra il 40 e il 35. Ci sono giunti solo dei frammenti.

<sup>81</sup> A. La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, p. 68

<sup>82</sup> L'ultima frase era uno slogan per gli studenti del '68.

<sup>83</sup> Del 98 d. C.

*Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*" (30), ladroni del mondo, dopo che alle loro devastazioni totali vennero meno le terre, frugano il mare: se il nemico è ricco, avidi, se povero, tracotanti, essi che né l'Oriente né l'Occidente potrebbe saziare: soli tra tutti bramano i mezzi e la loro mancanza con pari passione. Rubare, massacrare, rapire con nome falso chiamano impero e dove fanno il deserto lo chiamano pace.

"Gli scrittori latini, specialmente gli storici, riconobbero abbastanza, e talvolta ammirarono, il valore dei popoli che combatterono con tenacia e coraggio per la loro libertà: furono aperti a comprendere le ragioni dei vinti. L'orientamento si deve anche all'influenza benefica della cultura greca: i Greci consideravano "barbari" gli altri popoli perché non parlavano greco e perché mancavano della loro cultura, ma non demonizzavano i nemici: già in Omero i Troiani non sono affatto considerati come un popolo inferiore e spregevole. Notevole la differenza dai popoli orientali con cui i Greci entrarono in contatto, specialmente dagli Ebrei, che si ritenevano popolo eletto da Dio e vedevano nei loro nemici solo popoli da sterminare; dopo l'antichità intervennero altre ragioni di odio e disprezzo fra i popoli: per esempio, la considerazione della propria religione come unica ed assoluta, il fanatismo, il razzismo"<sup>84</sup>.

Il fatto di riferire il punto di vista del nemico, o di raccontarne le gesta senza infamarlo, è presente nell'opera di Erodoto<sup>85</sup>, il padre della storia, e testimonia l'obiettività degli storiografi greci e latini, "epica" se vogliamo, in quanto già Omero raccontava le gesta eroiche non solo dei Greci ma anche dei Troiani. "Plutarco, in *Sulla perfidia di Erodoto*, preferisce Tucidide a Erodoto perché è meno maligno"<sup>86</sup>.

Si badi però che nella storiografia antica questa obiettività riguarda soltanto il nemico esterno: "Tucidide riesce ad essere "obiettivo", ed anzi entusiasta, quando rievoca od esalta l'opera di Brasida. Ma non può perdonare Cleone"<sup>87</sup>, Altrettanto vale per Tacito che è obiettivo con Calgaco ma non con Tiberio, e per Sallustio, obiettivo con Mitridate ma non con i nobili romani. L'obiettività sparisce del tutto nel V secolo d. C. con la storiografia cristiana di Paolo Orosio: si consideri il titolo programmatico

---

<sup>84</sup> A. La Penna, *Prima lezione di letteratura latina*, p. 20.

<sup>85</sup> Il quale indicava sia gli Elleni sia i barbari quali agonisti della grande guerra e autori delle opere grandi e meravigliose, il cui racconto darà visibilità e gloria tanto ai vincitori quanto ai vinti. Plutarco nel *De Herodoti malignitate*, Περί τῆς Ἡροδότου κακοῦθειας (857a) accuserà lo storiografo di essere φιλοβάροος.

Questo non significa che fosse "miselleno".

<sup>86</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 53.

<sup>87</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, p. 250 I vol.

delle sue *Historiae adversus paganos*, in sette libri che abbracciano la storia dell'umanità dalle origini al 417 d. C.

L'imparzialità è proclamata da **Tacito**, all'inizio delle *Historiae*: "*incorruptam fidem professis neque amore quisquam et sine odio dicendus est*" (I, 1), chi fa professione di veridicità inconcussa deve esprimersi sia ciascuno mettendo da parte l'amore e senza odio.

Quindi nel primo capitolo degli *Annales* dove l'autore dichiara che partirà dagli ultimi anni del principato di Augusto, poi procederà raccontando di Tiberio e dei successori *sine ira et studio quorum causas procul habeo* (I, 1) senza risentimento e partigianeria, di cui tengo lontani i motivi.

**Luciano** ribadisce la norma dell'imparzialità dello storico<sup>88</sup>: "tale dunque deve essere il mio storiografo, impavido, incorruttibile, libero, amico della libertà di parola e della verità... un uomo che non attribuisce per amicizia e non lesina per odio, o uno che prova compassione o vergogna, o si lascia intimorire, **giudice imparziale**... straniero nei suoi libri e senza patria, indipendente, non sottoposto al potere, uno che non tiene in alcun conto di cosa sembrerà a questo o a quello, ma che racconta i fatti.

Per giunta, lo storico classico "scriveva per le generazioni a venire: non tenendo di vista il suo pubblico presente, ma i futuri lettori", come avverte Luciano (*Come scrivere la storia*, 40)<sup>89</sup>. Tucidide dunque legiferò molto bene e distinse la buona dalla cattiva storiografia.

Luciano prosegue ricordando il capitolo metodologico (I, 22) nel quale Tucidide afferma di avere scritto con la sua storia un acquisto per l'eternità, piuttosto che un saggio di bravura per il presente e di non accogliere come ospite il mito (*μη τὸ μυθῶδες ἀσπάξασθαι*), ma di lasciare ai posteri la verità dei fatti avvenuti.

"All'ideale storiografico della seconda sofistica Luciano oppone un ideale che ad un'epoca malata non dice alcunché, l'ideale dell'obiettività pura; questa poteva avere un senso all'epoca di Tucidide, ma non aveva senso in un periodo che nella imitazione paludata cercava di nascondere la minaccia di una dissoluzione delle forme antiche"<sup>90</sup>.

**Si tenga conto che in gran parte della storiografia classica è presente un pregiudizio antipopolare che ne limita l'obiettività.** I promotori della lotta di classe sono spesso giudicati con formule moralistiche al servizio di una tendenza conservatrice.

---

<sup>88</sup> *Come si deve scrivere la storia*, 41-42. Il trattatello è del 164 d. C.

<sup>89</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 59.

<sup>90</sup> S. Mazzarino, *L'impero romano*, 2, p. 331.

“Lo storico tendeva normalmente ad appoggiare, o almeno a presupporre come validi, quegli aspetti della società intorno ai quali la maggioranza dei Greci e dei Romani in età pagana tendeva ad essere conservatrice: pratiche religiose, vita familiare, proprietà privata”<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 61.

## 6. Valori forti della civiltà classica.

“La mentalità greca arcaica – scrive **Canfora** – pone sullo stesso piano la parola e l’azione. Tale modo di concepire la parola come “fatto” è vivo anche nella tradizione storiografica, che rivela, anche in questo, la propria matrice epica. Vi è un assai noto passo di Tucidide, dove lo storico, nel descrivere il proprio lavoro e la materia trattata, adopera un’espressione quasi intraducibile: τὰ ἔργα τῶν πραχθέντων (I 22 2). Si dovrebbe tradurre “i fatti dei fatti”, che in italiano non dà senso (...) Lì vi è invece una distinzione: la categoria generale degli “eventi” (τὰ πραχθέντα) comprende sia le “azioni” (ἔργα) che le “parole” (λόγοι), delle quali si è appena detto nel periodo precedente (...) La parola infatti – scriverà secoli dopo Diodoro – la parola retoricamente organizzata, è l’elemento che distingue gli inciviliti dai selvatici, i Greci dai barbari”<sup>92</sup>.

La parola “retoricamente organizzata” non esclude la dimensione politica.

Nella *Poetica* Aristotele sostiene che il pensiero (διάνοια) mette in grado di dire quanto è possibile e appropriato (τὰ ἐνόντα καὶ τὰ ἀρμόττοντα, 1450b, 5), e questo poi è il compito della politica e della retorica riguardo ai discorsi: infatti gli antichi rappresentavano personaggi che parlavano politicamente, i moderni invece retoricamente (1450b, 7-8).

**Tucidide** nel presentare Pericle, che sta per pronunciare il primo dei suoi discorsi, lo definisce uomo che in quel tempo era il primo degli Ateniesi, il più capace di parlare e di agire (πρῶτος ὢν Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, I, 139).

Per primeggiare dunque sono necessarie la potenza (δύναμις) della parola (λόγος) innanzitutto, poi quella dell’azione (πρᾶγμα).

Già nell’eroe dell’epica la capacità della mente, che si esprime attraverso la parola, deve precedere quella dell’azione.

Peleo manda Fenice a Troia con il figliolo perché gli insegni: “μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων”<sup>93</sup>, a essere dicitore di parole ed esecutore di opere. Si vede bene la priorità della parola.

Cicerone nel *De oratore* (III, 57) chiama l’antica saggezza: “*et recte faciendi et bene dicendi magistra*”; allora non c’erano due maestri distinti, “*neque disiuncti doctores*, ma era uno solo il precettore “*vivendi... atque dicendi*”, come Fenice “*qui se a Peleo patre Achilli iuveni comitem esse datum dicit ad bellum, ut efficeret oratorem verborum actoremque rerum*”.

Insomma: “*In principio erat Verbum*”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> L. Canfora, L’agorà: il discorso suasorio in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, 1, p. 385.

<sup>93</sup> *Iliade*, IX, 443.

<sup>94</sup> *Vangelo di Giovanni*, Prologo.



“La nostra civiltà si è decisamente allontanata dal posto che la persuasione occupava nella latinità. *Suada* infatti – come del resto *Peitho* (“persuasione” in greco<sup>95</sup>) – era una Dea, e *suadeo*, con la sua radice di *suavis*, ha a che fare con “il rendere dolce<sup>96</sup>, piacevole”... Nel mondo greco, *Peitho* compariva per lo più come una figura a sé stante o come un attributo associato ad Atena e Afrodite. La persuasione è essenzialmente un potere di seduzione, attraverso la parola intelligente e convincente (Atena) oppure attraverso il fascino dei modi e la bellezza della figura (Afrodite). Il dono maggiore di *Peitho* è la retorica, il dono dell’eloquenza convincente”<sup>97</sup>.

**Cicerone** fa notare l’equivalenza tra la Πειθώ dei Greci e la *Suada* dei latini: “Πειθώ quam vocant Graeci, cuius effector est orator, hanc *Suadam* appellavit Ennius”<sup>98</sup>, quella che i Greci chiamano Πειθώ, Ennio chiama *Suada*, e chi la produce è l’oratore.

Πειθώ (persuasione) e πείθω (persuado) sono collegati, anche etimologicamente, a *fides*, *fidelis*, *foedus*: dunque chi è capace di persuadere acquista credibilità e infonde fiducia nella sua lealtà.

**Fides è un valore di base** della civiltà latina, un valore politico, giuridico e pure etico. Cicerone nel *De officiis* <sup>99</sup> ne dà questa definizione: “*Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*” (I, 23), orbene la *fides* è il fondamento della giustizia, cioè la fermezza e la veridicità delle parole e dei patti convenuti. *Fides* è il rispetto del *foedus*.

“*Foedus* e *fides* sono legati etimologicamente: *foedus* è “l’accordo”, il trattato stipulato secondo le sacre regole della *fides*”<sup>100</sup>.

La *fides* è per i Romani un valore forte e vincente: **Tito Livio**<sup>101</sup> racconta che i Falisci, nel 394, in guerra con i Romani guidati da Furio Camillo si arresero al *tribunus militum consulari potestate* dopo che questi si fu rifiutato di conquistare la città etrusca usando il tradimento di un maestro di scuola che voleva consegnargli i figli dei capi di Falerii a lui affidati. “*Fides Romana, iustitia imperatoris in foro et curia celebrantur*” (V, 27, 1), nel foro e nel senato (di Falerii) vengono esaltati la lealtà romana e la giustizia del comandante. Quindi vengono mandati ambasciatori a Camillo, poi da lui stesso a Roma, in senato, per offrire la resa. Questi dissero che pensavano di vivere meglio

---

<sup>95</sup> Πειθώ.

<sup>96</sup> In inglese *sweet*, in tedesco *süss*.

<sup>97</sup> J. Hillman, *Il potere*, p. 194.

<sup>98</sup> *Brutus*, (del 46 a. C.), 59.

<sup>99</sup> Del 44 a. C.

<sup>100</sup> G. B. Conte, *Scriptorium Classicum* 2, p. 81.

<sup>101</sup> 59 a. C.-17 d. C.

sotto il governo romano che con le loro leggi, e che con l'esito di quella guerra erano stati offerti due salutari eventi al genere umano: "*vos fidem in bello quam praesentem victoriam maluistis; nos fide provocati victoriam ultro detulimus*" (V, 28, 13), voi avete preferito la lealtà in guerra a una vittoria immediata; noi, sollecitati da questa lealtà, vi abbiamo offerto spontaneamente la vittoria. Nel buon tempo antico dunque l'osservanza della *fides* pagava.

Non è sentito in maniera così forte e cavalleresca questo valore della lealtà da parte dei Greci. Quale testimonianza di questa affermazione sulla *fides Danaumque... insidiae*<sup>102</sup> si può riferire un motto di **Lisandro** il quale concluse la guerra del Peloponneso sconfiggendo gli Ateniesi: egli se la rideva di quanti stimavano che i discendenti di Eracle dovessero sdegnare di vincere con il tradimento e raccomandava sempre: "ὄπου γὰρ ἡ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκὴν" dove di fatto non giunge la pelle del leone, bisogna cucirle sopra quella della volpe (**Plutarco**, *Vita di Lisandro*, 7, 6). La *perfidia plus quam punica*<sup>103</sup> di Annibale e quella italiana di **Machiavelli**<sup>104</sup> hanno avuto dei maestri negli Elleni.

La "*perfidia plus quam punica*"<sup>105</sup> di Annibale sarebbe derivata da Sileno<sup>106</sup> uno dei suoi maestri greci: "Il più odioso dei *vitia* rinfacciati ad Annibale, la sua *perfidia*, la slealtà maligna e senza scrupoli di cui il Cartaginese si era infinite volte macchiato, era figlia, in effetti, dell'educazione greca e non

---

<sup>102</sup> Cfr. *Eneide*, 2, vv. 309-310: "*Tum vero manifesta fides Danaumque patescunt/insidiae*", allora davvero è evidente la lealtà e si scoprono gli inganni dei Danai. È il momento della scoperta dell'inganno del cavallo di Troia. Invano Laocoonte aveva cercato di mettere in guardia i Troiani gridando: "*equo ne credite, Teucri./Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentis*" (*Eneide*, 2, vv. 49-50), non dovete credere alla storia del cavallo, Teucri. Qualunque cosa sia questa, temo i Danai anche quando portano doni.

<sup>103</sup> Tito Livio, *Storie*, XXI, 4.

<sup>104</sup> Nel XVIII capitolo di *Il Principe* Machiavelli ricorda "come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li costudissi". E ne deduce: "Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia et uno mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile. Sendo dunque uno principe necessitato sapere usare la bestia, debbe di quelle pigliare **la golpe** et il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendano. **Non può, per tanto, uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro** e che sono spente le ragioni che la feciono promettere".

<sup>105</sup> T. Livio, *Storie*, 21, 4.

<sup>106</sup> "Sileno di Kalé Akté. Sileno, che feci venire io stesso dalla Sicilia perché scrivesse le mie imprese, era sottile e astuto, insinuante e indiretto... Da buon Siceliota, egli era più pratico dello spartano, e soprattutto era di lui assai più portato all'uso sistematico della *metis*, quel misto di saggezza, di spregiudicatezza e di astuzia che dev'essere patrimonio di statisti e uomini di guerra" (G. Brizzi, *Annibale come un'autobiografia*, p. 32).

dell'indole punica<sup>107</sup>". Comunque i *vitia* di Annibale furono usati dai Romani per minimizzare e smontare le sue grandi vittorie.

**Giovenale**<sup>108</sup> ricorda con sarcasmo che nella Roma imperiale, oramai grecizzata, sussistono i templi dedicati alla Pax, alla Fides, alla Victoria, alla Virtus e alla Concordia, dove fanno il nido e gracchiano gli uccelli, e non ne sono stati eretti per la funesta deità dei quattrini; tuttavia molto più sacra è divenuta la Maestà del denaro: "*inter nos sanctissima divitiarum / maiestas, etsi funesta pecunia templo / nondum habitat, nullas nummorum ereximus aras, / ut colitur Pax atque Fides, Victoria, Virtus / quaeque salutato crepitat Concordia nido*" (Satira I, 111-115).

Nella terza satira il poeta mette in rilievo la tendenza dei Greci a fare scena: "*Natio comoeda est. Rides: maiore cachinno / concutitur; flet, si lacrimas conspexit amici, / nec dolet... si dixeris 'aestuo', sudat*" (vv.100-102 e v. 103), è una razza di commedianti. Tu ridi: quello è scosso da una risata più grossa; piange, se ha visto le lacrime dell'amico... se avrai detto 'ho caldo', suda.

Un poeta greco, **Teognide**<sup>109</sup> denuncia la malafede come caratteristica dei *κακοί*, gli ignobili, i vili, i quali "*ἀλλήλους δ' ἀπατῶσιν ἐπ' ἀλλήλοισι γελῶντες - οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν*" (vv. 59-60), si ingannano a vicenda, deridendosi a vicenda, senza conoscere i segni distintivi del bene e del male.

**Nietzsche** nel 1864 (a vent'anni) scrisse una *Dissertazione su Teognide di Megara* simpatizzando con le teorie reazionarie del poeta. Lo colpì fortemente il biasimo espresso per l'ingratitudine dell'animo plebeo: "Teognide ritiene che non c'è niente di più vano e di più inutile che fare bene ad un plebeo, dal momento che di solito non ringrazia mai"<sup>110</sup>.

Poi, nel 1886: "Noi veritieri" - è questo l'appellativo che si davano i nobili dell'antica Grecia"<sup>111</sup>.

Nel mondo carnevalesco e rovesciato degli **schiaivi plautini**<sup>112</sup> al posto del valore forte della *fides* troviamo quello della *perfidia*, la santa protettrice dei servi: "*Perfidiae laudes gratiasque habemus merito magnas*" (*Asinaria*, v. 545), abbiamo ragione di elogiare e ringraziare assai la Malafede, dice lo schiavo Libano allo schiavo Leonida.

**Tacito** segnala la perversione della *fides* tra i Germani i quali, dopo avere perso tutto ai dadi (*alea*), con un ultimo lancio mettono in gioco la libertà personale, quindi, se perdono, mantengono la parola data e subiscono la

---

<sup>107</sup> G. Brizzi, *Scipione e Annibale*, p. 21. Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>108</sup> 60 ca-140 ca d. C.

<sup>109</sup> Sotto il nome di Teognide, vissuto nel VI, ci è giunta la *Silloge teognidea*, un corpus di 1389 versi in distici elegiaci non tutti dell'autore.

<sup>110</sup> *Dissertazione su Teognide di Megara*, p. 167.

<sup>111</sup> *Di là dal bene e dal male* (Che cosa è aristocratico), p. 186.

<sup>112</sup> Plauto visse tra il 255 ca e il 184 a. C.

schiavitù. Ebbene in questo caso ciò che loro chiamano fides è una forma di ostinazione in un vizio riprovevole: “*ea est in re prava pervicacia*” (Germania, 24).

Un altro valore forte è quello della **πειθαρχία- disciplina**.

La disciplina quale madre di salvezza viene indicata al coro di fanciulle tebane da **Eteocle**, l’eroico difensore della città: “πειθαρχία γὰρ ἔστι τῆς εὐπραξίας-μήτηρ” (Eschilo, *Sette contro Tebe*, 225) la disciplina infatti è madre del successo.

Nell’*Antigone* Creonte identificherà la salvezza con la disciplina, una disciplina maschilista per giunta: “Non c’è male più grande dell’anarchia. / Essa manda in rovina le città, questa ribalta / le famiglie, questa nella battaglia spezza / le schiere dell’esercito in fuga; invece le molte vite / di quelli che vincono, le salva la disciplina (“σώζει τὰ πολλὰ σώμαθ’ ἢ πειθαρχία”) / Così bisogna difendere l’ordine (“οὕτως ἀμυντε’ ἔστι τοῖς κοσμουμένοις”), / e in nessun modo lasciarsi superare da una donna. / Infatti è meglio, se proprio bisogna, cadere per mano d’uomo / e non dovremmo mai lasciar dire che siamo inferiori alle donne”. (vv. 672- 679).

**La disciplina dura forma caratteri forti**: il re spartano Archidamo nelle *Storie* di Tucidide sostiene gli uomini, i quali non sono poi tanto differenti tra loro, vengono distinti dalla severa disciplina che rende più forte chi è stato educato nelle massime difficoltà: “πολύ τε διαφέρειν οὐ δεῖ νομίζειν ἄνθρωπον ἀνθρώπου, κράτιστον δὲ εἶναι ὅστις ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις παιδεύεται” (I, 84, 4). Concorda con questa affermazione del re spartano quanto scrive **Nietzsche** nell’*Epistolario* in data 14 aprile 1887: “Non c’è nulla infatti che irripi tanto le persone quanto il lasciare scorgere che noi seguiamo inesorabilmente una rigida disciplina di cui loro non si senton capaci”(p. 262).

**Senofonte** mette in rilievo il senso della disciplina degli Spartani: “ἔγνωσαν τὸ πείθεσθαι μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν στρατιᾷ καὶ ἐν οἴκῳ” (*Costituzione degli Spartani*, VIII) hanno capito che l’obbedienza è il bene più grande nella città, nell’esercito e nella casa.

L’idea che la disciplina salvi molte vite, soprattutto in guerra, si trova in Tito Livio il quale ne trova l’esempio più puro e duro in **Tito Manlio Torquato**, la disciplina in persona, potremmo dire. Questo console durante la guerra contro i Latini (340-338 a. C.) condannò a morte il figlio che aveva osato combattere disobbedendo a un suo ordine, di capo e di padre.

Queste sono le parole dell’accusa: “*tu, T. Manli, neque imperium consulare neque maiestatem patriam veritus, adversus edictum nostrum extra ordinem in hostem pugnasti, et, quantum in te fuit, disciplinam militarem, qua stetit ad*

*hanc diem Romana res solvisti*" (Storie, 8, 7) tu, Tito Manlio, senza riguardo per il comando dei consoli e per l'autorità paterna, hai combattuto il nemico contro le nostre disposizioni, fuori dallo schieramento, e, per quanto è dipeso da te, hai dissolto la disciplina militare, sulla quale sino ad ora si è fondata la potenza romana.

G. De Sanctis commenta questa guerra notando che la forza vincente dei Romani era "la consuetudine di sfruttare nella lotta per l'esistenza tutte le forze fino al limite estremo senza alcuna compassione di sé"<sup>113</sup>.

Più avanti, durante la seconda guerra sannitica (326-304), il **dittatore Lucio Papirio** si trovò nella necessità di affrontare un fatto analogo: il maestro della cavalleria Fabio aveva attaccato e sconfitto i nemici contro un suo ordine, e, quando il caso fu portato a Roma, su richiesta del condannato appellatosi al popolo, Lucio Papirio disse: "*polluta semel militari disciplina non miles centurionis, non centurio tribuni, non tribunus legati, non legatus consulis, non magister equitum dictatoris pareat imperio, nemo hominum, nemo deorum verecundiam habeat...*" (8, 34), una volta corrotta la disciplina militare, il soldato non obbedirebbe all'autorità del centurione, il centurione a quella del tribuno, il tribuno al luogotenente, questo al console, il maestro di cavalleria agli ordini del dittatore, nessuno avrebbe più rispetto degli uomini, nessuno degli dei. La fine della disciplina dunque segnerebbe la fine dell'ordine e della *verecundia*.

Questa volta tuttavia fu trovata una scappatoia tipicamente italica: il popolo e i tribuni della plebe chiesero la grazia supplicando, e il dittatore la concesse senza perciò assolvere il reo: "*Non noxae eximitur Q. Fabius, qui contra edictum imperatoris pugnavit, sed noxae damnatus donatur populo Romano, donatur tribuniciae potestati precarium non iustum auxilium ferenti*" (8, 35), non è sottratto alla colpa Quinto Fabio, che ha combattuto contro l'ordine del comandante, ma condannato per la colpa, deve il perdono alle preghiere del popolo romano, deve il perdono alla potestà tribunizia che gli porta un aiuto di preghiere, non di diritti.

---

<sup>113</sup>Storia dei Romani, vol II, p. 261.

## 7. Perversioni del potere.

Una figura negativa nella storiografia antica è quella del tiranno.

Il tiranno per imporre il proprio arbitrio taglia, e non solo metaforicamente, le teste.

**La mania della distruzione delle intelligenze fa parte dalla mente auto-critica:** sappiamo da **Erodoto** che la scuola dei tiranni insegna a uccidere gli oppositori in generale, e prima di tutti chiunque dia segni di intelligenza e indipendenza. Periandro di Corinto, quando era ancora tiranno apprendista e la sua malvagità non si era scatenata, accolse il suggerimento di Trasibulo di Mileto il quale: “οἱ ὑπετίθετο... τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεῦειν”, gli consigliava di mettere a morte i cittadini che si distinguevano (*Storie*, V, 92). Il despota esperto aveva dato il consiglio criminale in maniera simbolica: mostrandosi a un araldo, mandato da Corinto a domandargli come si potesse governare la città nella maniera più sicura e bella, mentre recideva le spighe più alte di un campo di grano. Periandro comprese e allora rivelò tutta la sua malvagità (“ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε”).

**Tito Livio** attribuisce lo stesso gesto di Trasibulo, con le stesse intenzioni, al re Tarquinio il Superbo il quale indicò al figlio Sesto cosa fare degli abitanti di Gabi con un'analogia risposta senza parole: “*rex velut deliberabundus in hortum aedium transit sequente nuntio filii; ibi inambulans tacitus summa papaverum capita dicitur baculo decussisse*” (*Storie*, I, 54), il re quasi meditabondo passò nel giardino della reggia seguito dall'inviato del figlio; lì passeggiando in silenzio, si dice che troncasse con un bastone le teste dei papaveri<sup>114</sup>.

Il tiranno quanto meno inceppa le lingue, come rinfaccia **Antigone a Creonte**: “Del resto da dove avrei potuto ottenere una gloria / più bella e famosa che componendo mio fratello / nella tomba? Si potrebbe dire che a tutti questi questo / piace, se la paura non serrasse la lingua (“εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγγλῆοι φόβος”). / Ma la tirannide in molte altre cose ha successo / e per giunta le è possibile sia dire sia fare ciò che vuole” (*Antigone*, vv. 502-507).

Il tiranno è tale poiché esercita un potere che non subisce controlli. Nelle *Storie* di **Erodoto** la teoria antitirannica è attribuita al nobile persiano Otane il quale, durante il dibattito costituzionale, contrappone alla monarchia il potere del popolo che prima di tutto ha il nome più bello, ἰσονομίην, poi non fa nulla di quanto perpetra l'autocrate: infatti esercita a sorte le magistrature ed ha un potere soggetto a controllo: “ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει” (III, 80, 6).

---

<sup>114</sup> Il tiranno è invidioso. Infatti l'Invidia personificata da Ovidio “*exurit herbas et summa papavera carpit*” (*Metamorfosi*, II, 792), dissecca le erbe e stacca le cime dei papaveri.

La mancanza di controllo ne fa l'antitesi del capo democratico. Tale è Edipo finché non comprende, tale Serse nei *Persiani* di Eschilo, il grande re il quale, pur se sconfitto, "οὐχ ὑπεύθυνος πόλει" (v. 213), non è tenuto a rendere conto alla città, come invece lo è uno stratego eletto dal popolo. Anche se Serse perderà la guerra, si consola la madre Atossa, dopo avere raccontato il sogno premonitore della sconfitta e il brutto segno dato dagli uccelli "σωθεῖς δ' ὁμοίως τῆσδε κοιρανεῖ χθονός" (v. 214), basta che si salvi e continuerà comunque a comandare su questa terra.

La logica spietata del potere non può permettere alcuna "opra pietosa"<sup>115</sup> al tiranno. Lo dichiara Agamennone nell'*Aiace* di Sofocle: "τό τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥάδιον" (v. 1350), non è facile che un tiranno sia anche una persona pia. Insomma tirannide e pietà sono incompatibili.

**Il tiranno impedisce anche l'espressione scritta.** Ricordiamo il caso di Cremuzio Cordo. Nel secondo capitolo dell'*Agricola* Tacito ricorda altri scrittori martiri: Aruleno Rustico ed Erennio Senecione, condannati a morte sotto Domiziano poiché avevano lodato Trasea Peto e pure il marito di sua figlia Fannia, Elvidio Prisco che aveva difeso il suocero. I triumviri capitali dovettero bruciare pubblicamente le loro opere.

A questa notizia segue il commento dello storiografo: "*Scilicet illo igne vocem populi Romani et libertatem senatus et conscientiam generis humani aboleri arbitrabatur, expulsis insuper sapientiae professoribus atque omni bona arte in exilium acta, ne quid usquam honestum occurreret*", evidentemente con quel fuoco credevano di sopprimere la voce del popolo romano e la libertà del senato e la coscienza del genere umano, espulsi per giunta i maestri di filosofia e cacciata in esilio ogni forma di cultura, perché non si incontrasse in alcun luogo alcunché di bello e morale.

Quindi l'autore nota che l'estremo della schiavitù è non poter parlare né ascoltare: come l'antica età vide *quid ultimum in libertate esset*, il culmine della libertà, "*ita nos quid in servitute*" "*adempto per inquisitiones etiam loquendi audiendique commercio*" (*Agricola*, 2), così noi l'estremo della servitù poiché per mezzo di spie fu tolta anche la facoltà di parlare e di ascoltare.

Il capitolo si chiude con la considerazione che la memoria tuttavia non può essere abolita né si può sopprimere con la volontà: "*Memoriam quoque ipsam cum voce perdidissemus, si tam in nostra potestate esset oblivisci quam tacere*", avremmo perso anche la stessa memoria con la voce, se fosse in nostro potere dimenticare quanto tacere. "Chi vuole vedere quali sieno e pensieri de' tiranni, legga Cornelio Tacito, quando riferisce gli ultimi ragionamenti che Augusto morendo ebbe con Tiberio"<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. Alfieri, *Antigone*, V, 2, v. 76.

<sup>116</sup> F. Guicciardini, *Ricordi*, 13.

Talora **pure il δῆμος** non vuole sottostare alla legge ed esercita una forma di dittatura (magari quella del proletariato).

Dopo la battaglia delle Arginuse (406 a. C.), il popolo ateniese, nel quale era stato inoculato l'odio per gli strateghi e il desiderio dei capri espiatori, gridava che era grave se qualcuno non permetteva al popolo di fare quanto voleva ("τὸ δὲ πλῆθος ἐβόα δεινὸν εἶναι, εἰ μὴ τις ἐάσει τὸν δῆμον πρῶττειν ὃ ἂν βούληται", Senofonte, *Elleniche*, I, 7, 12). "È la rivendicazione che riecheggia minacciosamente in assemblea ad Atene durante il processo popolare contro i generali delle Arginuse", è "la formula che caratterizza, secondo Polibio, la *degenerazione* della democrazia (VI, 4, 4: "quando il popolo è padrone di fare quello che vuole")<sup>117</sup>.

Un'altra espressione di condanna di questa negazione dello Stato di diritto si trova nell'*Ifigenia in Aulide*<sup>118</sup> di Euripide quando il coro delle donne calcidesi lamenta che sono caduti i valori forti del Valore e della Virtù, mentre regna l'empietà, e ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ (v. 1095), la licenza prevale sulle leggi.

Sentiamo Canfora: "La polarità è dunque nell'idea che il popolo è "al di sopra della legge" (processo delle Arginuse, dialogo di Pericle e Alcibiade) *versus* l'opposta idea (Demarato a Serse in Erodoto, 7, 104)"<sup>119</sup>. Demarato, uno Spartano esiliato e rifugiatosi dal re di Persia dice a Serse che i suoi concittadini, pur essendo liberi, non sono del tutto liberi: "ἔπεστι γὰρ σφι δεσποτης νόμος" (VII, 104, 4), sopra di loro sta sovrana la legge. Si tratta però di Spartani, l'altro polo della Grecia.

Allora "l'istanza fatta valere dalla *demokratia* ateniese ("il popolo sia al di sopra di tutto col suo deliberare (*boulesthai*)) viene in parte *vanificata* (o contenuta) *attraverso il meccanismo della circolarità masse-capi*. È Teramene il grande regista del processo delle Arginuse! Il demo crede di imporre il proprio volere ma è lui che lo pilota, anche attraverso i "retori minori"... Quella circolarità riemerge, sulla scala dei millenni, ogni volta che un moto di popolo, un ridestarsi del "popolo", prende corpo e dà forma a uno Stato"<sup>120</sup>.

La difesa degli strateghi fatta da Eurittolemo mise in rilievo l'illegalità della proposta di condannare a morte gli accusati senza distinguere le responsabilità individuali e denunciò Teramene come colui che avrebbe dovuto raccogliere i naufraghi e che poi invece nell'assemblea precedente il processo aveva accusato gli strateghi (ὅς ἐν τῇ προτέρῳ ἐκκλησίᾳ κατηγορεῖ τῶν στρατηγῶν, Senofonte, *Elleniche*, 1,7, 31)

---

<sup>117</sup> Canfora, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Volume I, Tomo II, p. 835.

<sup>118</sup> Rappresentata postuma nel 405 o nel 403.

<sup>119</sup> Luciano Canfora, op. e p. citate.

<sup>120</sup> Luciano Canfora, *Legge o natura?* In *NOMOS BASILEUS*, p. 59



Sentiamo quindi Polibio: “παραπλησίως οὐδὲ δημοκρατίαν, ἐν ἧ πᾶν πλῆθος κύριόν ἐστι ποιεῖν ὅ τι ποτ’ ἂν αὐτὸ βουλευθῆ καὶ προθῆται” (6, 4, 4), similmente non è democrazia quella in cui la massa sia padrona di fare tutto ciò che voglia e preferisca; invece, continua Polibio, lo è quella presso la quale è tradizionale e abituale venerare gli dèi, onorare i genitori, rispettare gli anziani, obbedire alle leggi; presso tali comunità, quando prevale il parere dei più (“ὅταν τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν νικᾷ”), questo bisogna chiamare democrazia.

Il fatto che Polibio più avanti scriva (9, 23, 8) che ai tempi di Pericle ad Atene gli atti crudeli erano pochi (ὀλίγα μὲν τὰ πικρὰ) mentre prevalevano quelli buoni e santi (πολλὰ δὲ τὰ χρηστὰ καὶ σεμνά) fa pensare che lo storico considerava se non “vanificata”, certo “contenuta” e limitata da Pericle, la prepotenza del πλῆθος nel primo periodo della democrazia radicale.

Luogo simile in **Cicerone**: “*Si vero populus plurimum potest omniaque eius arbitrio reguntur, dicitur illa libertas, est vero licentia*” (de rep., 3, 23), se poi il popolo ha il massimo potere e tutto viene retto secondo il suo arbitrio, quella si chiama libertà, ma è piuttosto licenza.

Democrazia e isonomia dunque non coincidono. Isocrate nell’*Areopagitico* (del 356) ricorda con nostalgia in tempo dei larghi poteri dell’Areopago malamente esautorato dalla riforma di Efialte nel 461.

Platone nell’VIII libro della *Repubblica* descrive la democrazia come una costituzione che non si dà pensiero delle abitudini morali di chi fa politica, ma onora chi dice di essere amico del popolo (558c). Essa è piacevole, anarchica, variopinta e distribuisce una certa uguaglianza nello stesso modo a uguali e disuguali (“ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα”). Potrebbe avallare questa critica di Platone quanto insegnava Don Milani: “Perché non c’è nulla che sia ingiusto quanto far le parti eguali fra disuguali”<sup>121</sup>.

Nella *Politica* **Aristotele** afferma che dove le leggi non sono sovrane appaiono i demagoghi, in quanto allora diventa sovrano il popolo. Un popolo del genere diventa dispotico in quanto non è governato dalla legge. In questa situazione sono reputati gli adulatori, e una democrazia di tale fatta corrisponde alla tirannide tra le forme monarchiche. Infatti le decisioni dell’assemblea corrispondono agli editti del tiranno e il demagogo corrisponde all’adulatore. Il popolo è sovrano di tutto, il demagogo lo è dei sentimenti del popolo. Dunque ha ragione chi dice che tale democrazia non è una costituzione, poiché non c’è costituzione dove non comandano le leggi (1292a). L’allusione è alla critica della *Repubblica* di Platone citata nel cap. 6.

---

<sup>121</sup> Lettera a una professoressa, p. 55.

Nella *Costituzione degli Ateniesi* scritta negli ultimi anni di vita Aristotele (384-322 a. C.) passa in rassegna le riforme costituzionali (μεταβολαί) che si sono succedute ad Atene, e nota il peggioramento seguito alla riforma di Efialte il quale abbatté il potere dell'Areopago: da allora il governo commise più errori a causa dei demagoghi διὰ τὴν τῆς θαλάσσης ἀρχὴν (41), per il potere sul mare. Poi ci fu la costituzione dei Quattrocento e la tirannide dei Trenta, quindi, con la restaurazione democratica, il popolo si è reso padrone assoluto di ogni cosa: "ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποιήκεν ὁ δῆμος κύριον" (41, 2). Anche il filosofo di Stagira preferisce un governo affidato al ceto dei possidenti.

Nella *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenefontea il dialogante A biasima la democrazia come prepotenza del popolo, e sostiene che essa è la conseguenza dell'impero marittimo: la canaglia ha preso il potere e ha reso forte la città "ὅτι ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς" (1, 2), in quanto è il popolo che fa andare le navi.

Nei conflitti interni molti valori si capovolgono: lo afferma Tucidide a proposito della στάσις di Corcira<sup>122</sup>, quando ci fu una tranvalutazione generale e le stesse parole cambiarono il loro significato originario: "Καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει. **Τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη**" (III, 82, 4), e cambiarono arbitrariamente l'usuale valore delle parole in rapporto ai fatti. Infatti l'audacia irrazionale fu considerata coraggio devoto ai compagni di partito

"Le lotte civili degli anni 427-425 a Corcira rappresentano, a giudizio di Tucidide, un salto di qualità nella storia della lotta e della violenza politica in Grecia: la sequenza dei fatti è presentata intenzionalmente, nelle sue pagine, con le espressioni e i toni della patologia"<sup>123</sup>.

"Un'audacia "ἀλόγιστος" prende il nome di coraggio, la prudenza si chiama pigrizia, la moderazione viltà, il legame di setta viene prima di quello di sangue, e il giuramento non viene prestato in nome delle leggi divine, bensì per violare le umane. Sinistro carnevale, mondo a rovescio, in cui è necessario lottare con ogni mezzo per superarsi e in cui nessuna neutralità è ammessa. Così appare, a Corcira, per la prima volta tra gli Elleni, la più feroce di tutte le guerre (Tucidide, III, 82-84)"<sup>124</sup>.

Nel *Bellum Catilinae* di Sallustio, Catone, parlando in senato dopo e contro Cesare, il quale aveva chiesto di punire i congiurati "solo" confiscando i loro beni e tenendoli prigionieri in catene nei municipi, denuncia questo cambiamento del valore delle parole: "*iam pridem equidem nos vera vocabula*

---

<sup>122</sup> 427-425 a. C.

<sup>123</sup> D. Musti, *Storia greca*, p. 411.

<sup>124</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, pp. 42-43.

*rerum amissimus: quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur, eo res publica in extremo sita est*" (52, 11), già da tempo veramente abbiamo perduto la verità nel nominare le cose: poiché essere prodighi dei beni altrui si chiama liberalità, l'audacia nel male, coraggio, perciò la repubblica è ridotta allo stremo.

Il cambiamento di valore delle parole viene messo in rilievo anche da **Platone** quando, nell'VIII libro della *Repubblica*, passa in rassegna le forme costituzionali: nello stato democratico gli appetiti (ἐπιθυμῖαι) prendono possesso dell'acropoli dell'anima del giovane, poi questa viene occupata da parole e opinioni false e arroganti (ψευδεῖς δὴ καὶ ἀλαζόνες... λόγοι τε καὶ δόξαι 560c) le quali chiamando il pudore stoltezza (τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες), lo bandiscono con disonore; chiamando la temperanza viltà (σωφροσύνην<sup>125</sup> δὲ ἀνανδρίαν), la buttano fuori coprendola di fango (προπηλακίζοντες ἐκβάλλουσι), e mandano oltre confine la misura e le ordinate spese (μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην) persuadendo che sono rustichezza e illiberalità (ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν 560d). E non basta. I discorsi arroganti con l'aiuto di molti inutili appetiti transvalutano pure, ma in positivo, i vizi, immettendoli nell'anima e chiamano la prepotenza buona educazione (ὑβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες), l'anarchia libertà (ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν), la dissolutezza magnificenza (ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν), e l'impudenza coraggio (ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν 560e-561). L'uomo così corrotto vive a casaccio, e la sua vita non è regolata da ordine (τάξις) né da alcuna necessità (ἀνάγκη). Si capovolgono pure i rapporti umani: il padre teme il figlio, il maestro lo scolaro, i vecchi imitano i giovani, per non sembrare inamati e autoritari (ἵνα δὴ μὴ δοκῶσιν ἀηδεῖς μηδὲ δεσποτικοί, 563b).

Il significato delle parole dunque può essere ribaltato e pure quello delle persone: nella tragedia il re si capovolge spesso in φαρμακός "nell'*Edipo re* di Sofocle, per esempio, e l'*Oedipus* di Seneca. E non solo nella tragedia: nelle *Historiae Alexandri Magni* di Curzio Rufo, il re Dario III, più volte sconfitto da Alessandro Magno, *captivus servorum suorum in sordidum vehiculum imponitur* (5, 12, 16), prigioniero dei suoi servi<sup>126</sup>, viene messo su una lurida carretta. Quindi i traditori lo incatenarono con ceppi d'oro "nova ludibria subinde excogitante fortuna" (5, 12, 20) la fortuna trovava sempre nuove beffe.

---

<sup>125</sup> Nelle *Nuvole* di Aristofane il Discorso Giusto dà inizio alla sua parte del δισσὸς λόγος ricordando che la σωφροσύνη una volta era tenuta in conto come la quintessenza dell'educazione antica (vv. 961 sgg.). Al tempo dell'ἀρχαία παιδεία (v. 961) infatti la castità (σωφροσύνη, v. 962) era tenuta in gran conto: nessuno modulando mollemente la voce andava verso l'amante facendo con gli occhi il lenone a se stesso (980).

<sup>126</sup> I satrapi felloni Besso e Nabarzane. Siamo nel luglio del 330 a. C.

## 8. L'ideale eroico

Non bisogna trascurare la componente estetica della civiltà ellenica che si distingue dalle altre anche per il culto della bellezza; secondo Nietzsche i Greci hanno vinto l'orrore del caos e rovesciato la triste sapienza silenica, la quale rifiuta la vita, attraverso la giustificazione estetica ed eroica dell'esistenza umana.

“Il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dové porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici. L'enorme diffidenza verso le forze titaniche della natura, la Moira spietatamente troneggiante su tutte le conoscenze, l'avvoltoio del grande amico degli uomini Prometeo, il destino orrendo del saggio Edipo, la maledizione della stirpe degli Atridi, che costringe Oreste al matricidio, insomma tutta la filosofia del dio silvestre con i suoi esempi mitici, per la quale perirono i melanconici Etruschi, fu dai Greci ogni volta superata, o comunque nascosta e sottratta alla vista, mediante quel *mondo* artistico *intermedio* degli dei olimpici. Fu per poter vivere che i Greci dovettero, per profondissima necessità, creare questi dèi: questo evento noi dobbiamo senz'altro immaginarlo così, che dall'originario ordinamento divino titanico del terrore fu sviluppato attraverso quell'impulso apollineo di bellezza, in lenti passaggi, l'ordinamento divino olimpico della gioia, allo stesso modo che le rose spuntano da spinosi cespugli... Così gli dèi giustificano la vita umana vivendola essi stessi-la sola teodicea soddisfacente! L'esistenza sotto il chiaro sole di dèi simili viene sentita come ciò che è in sé desiderabile, e il vero *dolore* degli uomini omerici si riferisce al dipartirsi da essa, soprattutto al dipartirsene presto: sicché di loro si potrebbe dire, invertendo la saggezza silenica, “la cosa peggiore di tutte è per essi morire presto, la cosa in secondo luogo peggiore è di morire comunque un giorno”. Se una volta risuona il lamento, ciò avviene per Achille dalla breve vita, per l'avvicinarsi e il mutare della stirpe umana come le foglie<sup>127</sup>, per il tramonto dell'età degli eroi. Non è indegno neanche del più grande eroe bramare di vivere ancora, fosse pure come un lavoratore a giornata<sup>128</sup>. Nello stadio apollineo la “volontà” desidera quest'esistenza così impetuosamente, l'uomo omerico si sente con essa così unificato, che perfino il lamento si trasforma in un inno in sua lode”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Cfr. *Iliade*, VI, 146: “οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν”, proprio quale la stirpe delle foglie, tale è anche quella degli uomini. (n. d. r.)

<sup>128</sup> Cfr. *Odissea*, XI, vv. 488-491. (n. d. r.)

<sup>129</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 33.

**La giustificazione della vita** attraverso la poesia si coglie in questa dichiarazione d'amore che **Euripide**, nell'*Eracle*<sup>130</sup>, attraverso "il cantuccio" del coro, rivolge a Grazie e Muse le quali allattano<sup>131</sup> i poeti con i succhi della bellezza": "non cesserò mai di unire / le Grazie alle Muse, / dolcissima unione. / Che io non viva senza la Poesia / ma sia sempre tra le corone. / Ancora vecchio l'aedo / fa risuonare la Memoria" (vv.673-679).

La bellezza, lo stile bello e fine, dunque, giustificano e autorizzano la vita, e la loro mancanza tolgono la volontà di vivere.

La principessa troiana Polissena nella tragedia *Ecuba* di Euripide dice alla madre: per chi non è abituato a mali oltraggiosi è meglio morire: "τὸ γὰρ ζῆν μὴ καλῶς μέγας πόνος" (v. 378), infatti vivere senza bellezza è un grande tormento.

Luogo simile si trova nell'*Aiace* di **Sofocle**: il Telamonio prima di suicidarsi per non sopravvivere alla degradazione: "ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι - τὸν εὐγενῆ χροί" ma il nobile deve vivere con stile, o con stile morire (vv. 479-480). Quando si vive fuori dal bello insomma la morte può essere una liberazione. È quanto afferma anche il quarto dei Gimnosofisti indiani cui Alessandro Magno aveva fatto domandare perché avesse indotto Sabba alla rivolta: "ἀπεκρίνατο καλῶς ζῆν βουλόμενος αὐτὸν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν"<sup>132</sup>, volendo, rispose, che quello nobilmente vivesse o nobilmente morisse.

La bellezza e la dignità della morte vengono anteposte alla degradazione della vita da Cleopatra, l'ultima dei Tolomei (Plutarco, *Vita di Antonio*, 85, 8).

Lo stesso Orazio che pure esulta per la sconfitta e la morte della nemica del suo augusto committente, deve riconoscere il coraggio di questa donna nelle tre strofe<sup>133</sup> conclusive dell'*Ode* I, 37: "*Fatale monstrum: quae generosius / perire quarens nec muliebriter / expavit ensem nec latentis classe cita reparavit oras, / Ausa et iacentem visere regiam / vultu sereno, fortis, et aspera / tractare serpentes, ut atrum / corpore combiberet venenum, // Deliberata morte, ferocior: / saevis Liburnis scilicet invidens / privata deduci superbo, / non humilis mulier, triumpho*" (vv. 25-32), il mostro del destino; ella che cercando una morte più nobile, non ebbe, da donna, paura della spada, né con la flotta veloce cercò in cambio lidi nascosti, osando anzi osservare la reggia prostrata con sguardo sereno, e con coraggio, maneggiare i serpenti feroci, per bere il nero veleno con il corpo, più fiera dopo avere deciso la morte: rifiutando evidentemente alle crudeli imbarcazioni liburniche di essere trascinata, come una qualunque, dietro al superbo trionfo, lei donna non ordinaria.

---

130 Composta intorno al 415 a. C.

131 Cfr. Dante, *Purgatorio*, XXII, 102.

132 Plutarco, *Vita di Alessandro*, 64, 6.

133 Alcaiche.

L'aspirazione a una vita egregia fa parte del carattere nobile degli uomini e delle donne. Antigone non cede alle obiezioni dettate dal buon senso di Ismene, anzi replica: "io non soffrirò/ nulla di così grave da non morire nella bellezza" (ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν, *Antigone*, vv. 96-97).

**Neottolema**, il figlio schietto dello schietto Achille, svaluta il συμφέρον (utile) e apprezza il καλόν (bello, e bello morale) contrapponendosi al subdolo Odisseo del *Filottete*: "βούλομαι δ, ἄναξ, καλῶς - δρῶν ἔξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς" (vv. 94-95), preferisco, sire, fallire agendo con nobiltà che avere successo nella volgarità.

Diversi personaggi della tragedia dunque preferiscono morire nella bellezza che vivere nella bruttura.

Eppure talora **la volontà di vivere** a tutti i costi prevale: Achille da morto nella Νέκυια dice al figlio di Laerte "non consolarmi della morte, splendido Odisseo. / Io preferirei essendo un uomo che vive sulla terra servire un altro, / presso un uomo povero, che non avesse molti mezzi per vivere, / piuttosto che regnare su tutti i morti consunti" (*Odissea*, XI, 488-491)<sup>134</sup>.

Nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide la figlia di Agamennone piange e prega il padre suo di risparmiarla (vv. 1211-1252) arrivando a dire, come Achille nell'*Ade*, che vivere male è meglio che morire bene (κακῶς ζῆν κρεῖσσον ἢ καλῶς θανεῖν, v. 1252).

L'*Ecuba* di Euripide che ha visto morire tante persone in guerra e nell'eccidio di Troia, supplica Odisseo di non uccidere la figlia Polissena con un verso che è un'alta espressione di umanesimo in favore della vita: "μηδὲ κτάνητε· τῶν τεθνηκότων ἄλις" (*Ecuba*, v. 278), non ammazzatela: ce ne sono stati abbastanza di morti.

**La volontà di vivere viene motivata e intensificata non solo dalla bellezza ma anche dall'eroismo che dà gloria**, e, se Achille da morto vorrebbe essere vivo, pure a costo di essere un servo di campagna

---

<sup>134</sup> È il ribaltamento della sapienza silenica che considera primo bene non essere nati, poi, come secondo, morire appena nati. "Per esprimere con impressionante efficacia il suo rimpianto per la vita, il morto Achille dice a Odisseo che lo incontra nell'oltretomba: vorrei lavorare come un *thes* (θητευέμεν, *Od.* XI, 489)" (F. Codino, *Introduzione a Omero*, p. 128). Sentiamo una formulazione dostoevskijana di questo rovesciamento: "Dove ho mai letto", pensò Raskolnikov proseguendo il cammino, "dove posso mai aver letto che quel condannato a morte, un'ora prima dell'esecuzione, dice o pensa che se potesse vivere in cima a uno scoglio, su una piattaforma così stretta da poterci tenere soltanto i due piedi, con intorno l'abisso, l'oceano, la tenebra eterna e l'eterna procella, e rimanersene immobile su quello spazio di un metro quadrato per tutta la vita, per mille anni, per l'eternità, ebbene preferirebbe vivere così piuttosto che morire all'istante? Pur di vivere, vivere, vivere! Vivere in qualche modo, ma vivere!... Che verità, Signore Iddio, che verità! L'uomo è un vigliacco! Ed è un vigliacco chi, per questo, lo chiama vigliacco, "aggiunse subito dopo" (F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, p. 178).

(ἐπάροχος, *Odissea*, XI, 489) al soldo di un indigente, poiché la vita è il valore più alto, da vivo aveva recepito l'insegnamento che gli eroi davano ai figli: "αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων"<sup>135</sup>, primeggiare sempre ed essere egregio tra gli altri.

Peleo manda Fenice a Troia con il figliolo perché gli insegni: "μύθων τε ὀητῆρ' ἔμμεναι προηκτῆρά τε ἔργων"<sup>136</sup>, a essere dicitore di parole ed esecutore di opere. L'eroe in cambio del rischio che corre vuole onore in vita e gloria immortale.

Nel *Simposio* Platone fa dire a Diotima che Alcesti, Achille e Codro hanno dato la vita, non tanto per gli amati e la patria, quanto convinti che immortale sarebbe stata la fama della loro virtù ("ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι ἑαυτῶν ἔσεσθαι", 208d). Tutti fanno ogni cosa per la virtù immortale e tale rinomanza gloriosa ("ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς"). In effetti il coro dell'*Alcesti* di Euripide elogia l'eroina morente con queste parole: "ἴστω νυν εὐκλεῆς γε κατθανουμένη - γυνή τ' ἀρίστη τῶν ὑφ' ἡλίῳ μακροῦ" (*Alcesti*, vv. 150-151), sappia dunque che morrà gloriosa / di gran lunga la migliore delle donne sotto il sole. Una gloria che la stessa moribonda rivendica, biasimando i genitori di Admeto ("ὁ φύσας χή τεκοῦσα", v. 290), poiché hanno lasciato perdere l'occasione di salvare nobilmente il figlio e morire con gloria ("καλῶς δὲ σῶσαι παῖδα κεύκλεῶς θανεῖνς", v. 292). "Alcesti è "fida" come lo sono in battaglia i compagni pronti a morire per il capo. La scala dei valori è quella eroica della tradizione aristocratica"<sup>137</sup>.

L'Ifigenia sacrificale di Euripide, dopo avere pregato il padre di risparmiarla, cambia idea e, con tutta l'anima nobile della quale Achille infatti si innamora (γενναία γὰρ εἰ, infatti sei nobile, *Ifigenia in Aulide*, v. 1411), offre il suo corpo per l'Ellade: "δίδωμι σῶμα τοῦμὸν Ἑλλάδι", v. 1397.

**Il modello dell'uomo eroico** avido di primato e di gloria pervade tutta la cultura greca e il prototipo è Achille, quello vivo dell'*Iliade*.

L'eroe non fa niente che non stimi degno della sua natura: il Pelide, *cedere nescius*<sup>138</sup>, non si lascia bloccare dalla profezia di sventura del cavallo fatato Xanto, e gli risponde: "οὐ λήξω"<sup>139</sup>, non cederò.

---

<sup>135</sup> *Iliade*, VI, 208,

<sup>136</sup> *Iliade*, IX, 443.

<sup>137</sup> G. Aurelio Privitera R. Pretagostini, *Storia e forme della letteratura greca*, p. 297.

<sup>138</sup> Orazio, *Odi*, I, 6, 5- 6: "gravem / Pelidae stomachum cedere nescii", la funesta ira di Achille incapace di cedere.

<sup>139</sup> *Iliade*, XIX, v. 423. Della definizione oraziana dell'eroe tessalo si ricorda Leopardi nel *Bruto Minore*: "Guerra mortale, eterna, o fato indegno, / teco il prode guerreggia, / di cedere inesperto" (vv. 38-40).

Alessandro Magno ha imitato e venerato Achille, non solo nel coraggio indomito e nella volontà di non cedere mai, ma perfino nelle faccende amorose.

Il modello dell'eroe passa dall'epica alla storia, alla tragedia, e pure alla filosofia. Secondo Jaeger questa aspirazione alla gloria e alla perfezione della virtù viene intesa da Aristotele "quale emanazione d'un amor di sé elettissimo, la φιλαυτία". L'espressione si trova nell'*Etica Nicomachea* che séguita con questo brano: "Invero vivere breve tempo in somma gioia sarà preferito, da chi sia animato da tale amor di sé, ad una lunga esistenza in pigra quiete. Egli vivrà piuttosto un anno solo per uno scopo elevato, che non condurre una lunga vita per nulla. Compirà piuttosto un'unica magnifica e grande azione, che non molte insignificanti"<sup>140</sup>. L'autore di *Paideia* conclude così: "In queste parole è espressa la fondamentale concezione della vita dei Greci, nella quale ci sentiamo loro affini d'indole e di razza: l'eroismo"<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup>IX, 8, 1169 a 18 sgg.

<sup>141</sup>*Paideia*, I vol., pp. 46 e 47.