

## Una frase di Tucidide (II, 40, 1)

LUIGI SENZASONO

Nell'*Epitafio* pericleo di Tucidide leggiamo a un certo punto: φιλοκαλοῦ-  
μέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

La frase compare dopo che Pericle ha parlato del modo ateniese di concepire la guerra e della differenza in ciò fra Ateniesi e Spartani. Questa frase presenta due aspetti contrastanti: da un lato è connessa a quel che precede con un γὰρ, che qui non può avere altro valore che quello normale esplicativo di «infatti». Le considerazioni sulla condotta bellica ateniese e sulle virtù ad essa connesse culminano in una considerazione generica che è formulata così: «la nostra città è degna d'ammirazione per queste ragioni e per altre ancora». Si comprende come, passando subito dopo ad altro ordine d'idee, preannunciato dalle «altre» ragioni per cui Atene merita ammirazione, lo scrittore usi la particella esplicativa: essa gli serve appunto per passare a una considerazione di natura diversa da quanto si è detto prima, ma legata a ciò dall'intento elogiativo nei confronti della patria, che è il vero motivo centrale e unificante del discorso pericleo.

Già questo rilievo impedisce di isolare la frase dal contesto, come taluni commentatori hanno fatto e come la maggior parte delle traduzioni moderne induce il lettore a fare, tralasciando di rendere nelle rispettive lingue la suddetta particella. Il motivo di ciò è da ricercare soprattutto nell'aspetto stilistico della frase, che le dà lo spicco d'un'affermazione autonoma nel contesto; essa presenta infatti una simmetria che la fa emergere dal flusso scabro, asimmetrico e contratto che, anche nell'*Epitafio*, caratterizza il dettato di Tucidide.

Il Kadridis<sup>1</sup> soprattutto e altri hanno rilevato la rispondeza delle due frasi

---

<sup>1</sup> I. T. Kakridis, *Der Thukydideische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*, München 1961. pp. 49-50.

coordinate, con lo stesso soggetto, con i due verbi di formazione affine e di radice parzialmente uguale, con i complementi che esprimono entrambi un modo di essere, il primo in forma positiva, il secondo in forma negativa, entrambi formati da preposizioni reggenti il genitivo. Se poi passiamo al pensiero, ci sembra che il contenuto cognitivo risponda perfettamente all'aspetto formale: la *concinntas*, insolita in Tucidide, si rivela come la connotazione tonale d'un pensiero anch'esso armonico, in quanto pare condensarsi in un breve e semplice periodo l'essenza equilibrata d'una civiltà. Infatti il senso dell'opposizione, fortissimo in Tucidide, si compone in un equilibrio per cui l'azione espressa dai due verbi è limitata dalle modalità che li determinano, senza essere per questo annullata da esse<sup>2</sup>.

Tale equilibrio rinvia a una concezione e a un modo di sentire che si possono rintracciare già in Omero, ma si delineano sempre meglio mano mano che i contrasti si accentuano in seno alla civiltà greca per ricomporsi energicamente in armonica unità.

Tucidide scrive nell'*Epitafio* l'encomio di Atene alla fine del quinto secolo, quando la civiltà attica si è manifestata e continua a manifestarsi in tutto il suo splendore e comunque ha assunto caratteristiche che la distinguono ormai nettamente dal resto della civiltà greca. Ma quel che distingue Atene dalla Grecia altro non è se non l'aver compendiato in sé le più alte caratteristiche di quella civiltà, l'aver esaltato i tratti migliori di tutte le popolazioni greche respingendone i peggiori; per questo Atene è detta nello stesso epitafio «scuola dell'Ellade» (II, 41, 1).

Se è così, secondo lo storico l'equilibrio e l'armonia tradizionali della greicità raggiungono in Atene il massimo livello di sublimità. Questa sublimità dell'equilibrio si concreta in una virtù, che Platone di lì a poco doveva fare oggetto d'indagine in un dialogo socratico, il *Carmide*; essa è chiamata, con termine intraducibile, *sophrosyne*, cioè sanità mentale che si attua nell'equilibrio pratico.

Ma qual è il preciso valore semantico dei termini che formano la frase? *φιλοκαλοῦμεν* significa certamente «amiamo il bello», ma bisogna tenere conto che in greco antico (e comunque al tempo di Tucidide) *kalós* ha una maggiore estensione semantica dell'italiano «bello» e dei corrispondenti di altre lingue moderne dal medio evo ad oggi, perchè implica un senso di

<sup>2</sup> Non sembra essersi accorto della *concinntas* stilistica e del corrispondente senso di equilibrio espresso dalla frase J. S. Rusten in *Two lives or Three? Pericles on the Athenian character (Thucydides 2. 40. 1-2)*. «The Classical Quarterly» XXV, 1, 1985, pp. 14-19. Questo si spiega tenendo conto dell'attenzione che lo studioso concentra sul rapporto della frase in questione con quanto segue; la funzione della particella copulativa coordinante *τε* in Tucidide diventa il fondamento sintattico della sua interpretazione (ivi, pp. 14-15 e n. 4; cfr. anche la traduzione che egli dà del passo che l'interessa a p. 18).

La frase perde così la spiccata individualità che le dà rilievo entro il contesto precedente e seguente, cui pure è legata. Il Rusten pone in rilievo nel periodo seguente (*πλούτω τε ἔργω*, etc.) la ricchezza di contrasti, tipici di Tucidide (ivi, pp. 17-18), ma non pare accorgersi che Tucidide già in esso si avvia a riprendere lo stile aspro e asimmetrico che gli è proprio, dopo la luminosa oasi costituita dalla frase precedente.

equilibrio etico che è l'aspetto pratico dell'armonia estetica<sup>3</sup>; insomma bellezza e prassi s'identificano nel senso dell'equilibrio. La conferma che anche qui si ha una sintesi dei due aspetti (diversi per noi, ma non distinti dai Greci) ce la dà, poco dopo il passo in questione, II, 41, 1, dove si dice che in Atene «ognuno può attuare una personalità autosufficiente dimostrando il massimo della versatilità con eleganza (*μετὰ χαρίτων*) in moltissime forme». Qui il concetto estetico di *charis* accompagna l'esplicazione delle tendenze dei cittadini in attività che, di per sè, non sono estetiche (o solo estetiche), e, lo si può facilmente immaginare, sono soprattutto pratiche (commerciali, artigianali, politiche e militari).

L'amore per la bellezza è determinato dall'*euteleia*. E' questo il termine che più divide i traduttori e i commentatori. Ad esempio il Gomme<sup>4</sup> afferma che l'aggettivo *eutelés* vuol dire «a buon mercato in quanto economico, non dispendioso» e, detto di persone, «frugale» o «di scarso valore, in quanto di qualità modesta», ma invece di puntare sul senso di «frugale», si arrocca sul significato economico affermando che l'amore del bello «non era perseguito ad Atene con riguardo all'economia» e cita le spese dovute all'edilizia, alle processioni, alle gare e ai pubblici sacrifici; così il commentatore si trova in un vicolo cieco, in quanto non supera la contraddizione. In realtà il contesto stesso induce a respingere l'interpretazione in senso economico, o almeno puramente economico, del termine: prima della frase in questione si parla di condotta bellica, dopo di essa dell'uso della ricchezza ai fini dell'azione e del fatto che non è vergognoso ammettere la povertà, ma il non darsi da fare per liberarsene: la frase è dunque inserita in un corso di pensieri che non si accorda con l'interpretazione di *euteleia* come «economia», almeno nel senso di «moderazione nello spendere in sè». Inoltre l'«amore del bello» nel senso greco è concetto troppo elevato e comprensivo per comportare una riduzione che lo immeschinirebbe, come lo spendere poco in se stesso, specialmente nell'ambito del solenne e definitivo encomio di Atene che Tucidide va tessendo; si tratta semmai di circoscriverlo per qualificarlo, questo «amore del bello». Invece è proprio il concetto di «frugalità» quello su cui bisogna insistere per capire il valore autentico del termine; è facile il passaggio dal senso di «frugalità» a quello di «moderazione» ed «equilibrio» in generale, specialmente se si tiene conto delle particolari determinazioni della *sophrosyne*, fra le quali è certo la frugalità: è una naturale estensione dalla specie al genere. Le migliori traduzioni sono più o meno d'accordo in tale interpreta-

<sup>3</sup> Per H. Gundert, *Athen und Sparta in den Reden des Thukydides*. «Die Antike», 16, 1940, 98-114, a p. 106, il «bello» perseguito dagli Ateniesi è il complesso delle «opere nobili» che ornano la vita dell'uomo libero, dalle vittorie ginniche alle arti, dall'ospitalità privata alle feste, alle offerte e ai templi consacrati agli dèi.

<sup>4</sup> A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, Oxford 1956, vol. II, p. 119. Anche J. S. Rusten (*art. cit.*, p. 18) intende *euteleia* in senso economico. Insostenibile ci pare la tesi di A. E. Wardman, *Thucydides* 2, 40, 1, CQ NS. 9, 1959, 38-42, a p. 38 segg., per cui i due complementi si riferirebbero al periodo bellico, e così Pericle verrebbe a dire: «La nostra passione per le cose belle è compatibile con l'economia», in quanto è praticata in tempo di guerra, mentre le cose belle si procurano in tempo di pace.

zione. Moreschini: «con compostezza». Annibaletto e Franchina: «con misura». De Romilly: «avec simplicité»<sup>5</sup>.

Lo Sgroi traduce: «L'amore del bello non c'insegna lo sfarzo». E' traduzione ambigua, in quanto lo sfarzo implica squilibrio estetico ed etico, ma anche dispendio; ora non si esclude la nozione economica, ma come conseguenza possibile e in linea accessoria.

Nel secondo membro ci si imbatte in un verbo di formazione analoga al primo: *φιλοσοφοῦμεν*. Si tratta d'un termine di ascendenza ionica; forse già Eraclito nel fr. 35 usa *φιλόσοφος*<sup>6</sup> ed Erodoto usa in I, 30 il verbo *φιλοσοφῶ*. Il verbo significa ancora «amiamo la sapienza» in generale, non «filosofiamo» in senso specifico e tale senso integra il concetto dell'amore del bello. La contrapposizione non è radicale, come qualcuno sembra credere<sup>7</sup>: infatti, se *kalós* implica ben più del nostro «bello», *sophós* implica una sapienza che non si oppone alla bellezza e alla prassi, ma le investe e ne è coinvolta. Questo risulta dall'uso dell'aggettivo che, prima d'indicare attività teoretica, designava abilità pratica e tecnica, per cui, anche quando sembra indicare pura sapienza teoretica, reca in sé molte più tracce di abilità manuale e di accortezza politica di quanto non si pensi<sup>8</sup>. Basta pensare al senso di *sophistés*, che, fondamentalmente, indica chi è abile in una *techne*, cioè in un'attività razionale costruttiva non puramente teoretica e non puramente empirica.

<sup>5</sup> La traduzione «con semplicità», che è di altri, fra i quali il Gundert (citato alla n. 3), è giusta, ma un po' unilaterale, in quanto sono la misura, la compostezza, l'equilibrio (in una parola, la *sophrosyne*), che garantiscono come particolare determinazione e conseguenza la semplicità.

<sup>6</sup> M. Marcovich, in *Eraclito, Frammenti*, ed. it. Firenze 1978, p. 21, sostiene che il termine non è eracliteo in quanto è tipico di Clemente Alessandrino, che cita questo testo, l'uso aggettivale a di esso, per di più riferito anche un'altra volta ad *ἀνὴρ*. Perciò egli si schiera con Wilamowitz, Deichgräber, Reinhardt, Burkert, Wiese e Lallot. A noi pare che quest'argomento non abbia forza cogente; i nomi composti testimoniati in Eraclito implicano il possibile uso di aggettivi analoghi e l'argomento si può capovolgere: proprio perché Clemente trovava in Eraclito l'uso aggettivale del termine e l'attribuzione di esso a quel nome, poteva essere indotto dall'ammirazione, in lui fortissima, per l'Efesino, a imitarlo. Inoltre non bisogna dimenticare che lo scritto eracliteo precede di poco la redazione dell'opera erodotea e il verbo denominativo usato da Erodoto presuppone certo il termine *φιλόσοφος*, che egli perciò trovava già in uso in ambiente ionico d'Asia. Eraclito a sua volta può aver preso il termine dal mondo pitagorico col quale era in polemica. Cfr. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, Olms, 1965, pp. 29-30.

La diffusione del termine nell'ambiente ionico d'Asia può darsi sia dovuta proprio a Eraclito.

<sup>7</sup> Ad esempio il Kakridis (*op. cit.*, p. 49) riferisce l'antitesi fra il *kalón* e il *sophón* alla polemica fra scienza ed arte «particolarmente acuta al tempo di Tuciddide» a proposito del primato educativo. Invece, sia pure in senso alquanto diverso dal nostro, l'affinità fra l'amore del bello e l'amore della sapienza è stata colta da H. Flaschar, *Der Epitaphios des Perikles*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1969, p. 22, n. 39.

<sup>8</sup> Il Kakridis (*op. cit.*, p. 48) afferma che la *sophia* «si riferisce all'educazione dello spirito», interpretandola come attività contemplativa. Da Tuciddide *sophia* non è usato, ma compare una sola volta *sophós* al grado comparativo in III, 37, 4, dove Cleone parla di chi fa mostra d'essere «più sapiente delle leggi». Immediatamente sopra compare, sempre al grado comparativo, *xyнетός*, cioè «intelligente», riferito alle stesse persone. Si tratta d'intelligenza politica, dato il contesto. Dunque non si può certo documentare, sulla base dell'uso dell'aggettivo da cui deriva il verbo *philosopho*, che Tuciddide abbia della *sophia* una concezione teoretica «pura».

L'amore per la *sophia* è limitato dall'assenza di *malakia*. Si tratta di mollezza spirituale, con un'accentuazione dell'aspetto militare di tale vizio, e quindi della viltà e del rifiuto dei disagi bellici. Non bisogna dimenticare che la lode d'Atene trae spunto da un discorso in onore dei caduti, che nel contesto di cui sopra s'è parlato si parla delle virtù belliche ateniesi e che dei caduti si esalterà in seguito sempre più il valore<sup>9</sup>. Il verbo *malakizo*, usato due volte nell'*Epitafio*, contribuisce a orientare l'interpretazione in tal senso: si tratta di II, 42, 4 e di II, 43, 6, dove il verbo è usato nel senso di «rendere vile» e in entrambi i contesti con chiara allusione alla viltà in guerra.

Abbiamo ormai il quadro semantico del periodo, rafforzato a livello connotativo dalla simmetria stilistica: gli Ateniesi amano bellezza e sapienza, le qualità teoretiche più alte della greicità, ma esse sono tutt'altro che «pure», sono anzi intrise di prassi, come lo erano in generale per i Greci, e sono affini come tali l'una all'altra, e perciò non si escludono e non si contrappongono radicalmente; esse sono per gli Ateniesi limitate, in modo da determinare un supremo equilibrio, rispettivamente da senso della misura e da assenza di mollezza, che permettono il pratico agire per la *polis*, soprattutto quando essa affronta il più grave cimento: la guerra. Ma se l'agire pratico è congenito al *kalón* e al *sophón*, tale limite è interno alla civiltà ateniese, nel senso che «bellezza» e «sapienza» comportano in essa tale limite per loro essenza.

Cerchiamo ora di individuare le componenti storiche della frase. S'è detto che l'equilibrio manifesto nell'amore per la bellezza e la sapienza è frutto di *sophrosyne*<sup>10</sup>. Dunque la misura dà concreta individualità a tali caratteristiche della spiritualità ateniese; per quanto riguarda la bellezza si può pensare a certe caratteristiche dell'arte attica contemporanea o di poco anteriore a Tucidide: l'arte di Fidìa, i Propilei, il Partenone, per non citare che i documenti più noti; l'armonia di queste forme d'arte è caratterizzata da raffinata squisitezza, ma è altresì regolata da un'austera essenzialità la cui perfezione non parve e non pare superabile: una fusione di eleganza e severità che dovette suggerire a Tucidide un profondo paradosso: tanto più gli Ateniesi amano l'equilibrata essenzialità, oltre la quale non si dà perfezione, tanto meno tale ideale di bellezza invade il campo dell'azione e turba l'equilibrio generale della vita. L'equilibrio dell'arte attica, sembra dire Tucidide, è l'equilibrio stesso della vita ateniese nella sua espressione estetica.

In tal senso le traduzioni che alludono alla mancanza di sfarzo, nei limiti

<sup>9</sup> Cfr. N. Loraux, *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981, p. 73. L'autore insiste giustamente sulla preminenza dell'*areté* politica e militare nell'*Epitafio* pericleo, riconducendolo alle altre composizioni dello stesso genere; tuttavia esagera quando afferma che Pericle, «persino nell'evocare l'amore ateniese per le arti e le scienze, si accosta a quest'argomento con brevità e reticenza» (*ibid.*), indicando esplicitamente la frase in questione (*ibid.*, n. 289). La brevità della frase non implica reticenza, anzi le conferisce, insieme con la simmetria che la caratterizza, un forte risalto nel contesto.

<sup>10</sup> La *sophrosyne* è quindi virtù tipicamente attica, almeno per Tucidide quando scrisse l'*Epitafio*; non è di tale parere il Gundert (*art. cit.*, p. 108), per il quale la *phronesis* attica si colloca «fra la disciplina dorica della *sophrosyne* e l'ampiezza ionica della *sophia*».

E' vero che la *sophia* è tipicamente ionica, non che la *sophrosyne* è tipicamente dorica.

che si sono indicati, trovano la loro ragion d'essere storica. Ma qual è il popolo sfarzoso a cui il moderato amore del bello degli Ateniesi può essere contrapposto? Se si pensa che il discorso pericleo ha appena finito di contrapporre la libera iniziativa ateniese nelle operazioni belliche alla massiccia e disciplinata azione spartana e che il discorso stesso, esaltando Atene in guerra con Sparta, non può non implicare anche un atteggiamento apologetico inteso a porre la patria al riparo dalle accuse della *polis* avversaria, il pensiero non può non correre alle popolazioni ioniche<sup>11</sup>. Si può dunque scorgere un motivo polemico sotteso alla frase, che risponderebbe così a un'implicita accusa spartana alla presunta mollezza e al presunto sfarzo ateniese, fondata sulla ascendenza ionica attribuita agli Attici.

Essi sapevano di essere di stirpe affine a quella ionica e non lo nascondevano; era certo vivo nella coscienza popolare ateniese il ricordo, tramandato dai padri, dell'aiuto dato un secolo prima alla ionica Mileto contro i Persiani, con la conseguente spedizione punitiva di Dati e Artaferne conclusa dalla battaglia di Maratona, della multa inflitta a Frinico per la rappresentazione della *Μιλήτου ἄλωσις* che aveva suscitato il pianto di tutto il pubblico; e certo il motivo razziale della parentela con le popolazioni ioniche era adombrato dalla tradizione che voleva Ione re di Atene, anche se l'orgoglio nazionalistico ateniese puntava sull'autoctonia, per cui gli Ateniesi sarebbero stati originari dell'Attica e detti Ioni da Ione e perciò addirittura progenitori delle stirpi ioniche. Tucidide prese posizione in merito a tale problema in I, 2, 5-6, dove afferma che solo l'Attica, rimasta sempre immune da incursioni per l'aridità del suolo, diversamente dalle altre regioni greche era stata sempre abitata dalla stessa popolazione e che in seguito Greci cacciati da altre parti si rifugiarono ad Atene e accrebbero il numero degli abitanti al punto che si mandarono colonie nella Ionia perchè il territorio dell'Attica era diventato insufficiente. E' un'interpretazione razionalistica dell'autoctonia propria della tradizione ateniese<sup>12</sup> e una cauta ripresa del tema dell'origine attica delle popolazioni ioniche d'Asia. Anche nello *Epitafio* (II, 36, 1), si afferma che gli antenati degli Ateniesi hanno sempre abitato l'Attica e lì il motivo, che doveva essere tipico da tempo in simili discorsi, può rientrare nell'ambito polemico di cui si è detto, in quanto il Pericle

<sup>11</sup> Il Gomme (*op. cit.*, p. 120) critica giustamente coloro che pensano al lusso degli Orientali; la guerra fra Atene e Sparta, da cui sono coinvolti i rispettivi alleati, fa pensare a un confronto fra Greci. Semmai è vero che gli Ioni (quelli d'Asia, a cui soprattutto qui si allude) traggono le caratteristiche di mollezza e di sfarzo del contatto coi Lidi e i Persiani.

<sup>12</sup> Secondo N. Loraux (*op. cit.*, p. 296) Tucidide «non rinuncia del tutto al *topos* dell'autoctonia, ma evita accuratamente di usare questo termine».

In realtà, anche se il termine non è usato, il motivo è chiaro; piuttosto sarà da vedere l'influsso razionalistico della sofistica e di Anassagora nell'atteggiamento spregiudicato onde lo storico rileva realisticamente l'aridità dell'Attica come condizione di fondo dell'autoctonia: gli abitanti erano sempre gli stessi proprio perchè l'Attica era esente da lotte civili e quindi da invasioni e cioè era dovuto all'aridità del suolo.

In I, 2, 5 l'aggettivo verbale *ἀστασίαστος* implica, oltre alle lotte civili, anche le incursioni dell'esterno, concomitanti e conseguenti ad esse, come risulta da I, 2, 4, che immediatamente precede il passo in questione: «La potenza di alcuni, accrescendosi, fomentava lotte civili per le quali si logoravano e, nello stesso tempo, erano più insidiati dagli stranieri».

tucidideo prende le distanze da qualunque opinione volesse accostare troppo gli Ateniesi ad altre popolazioni come quelle ioniche.

Ora, se si tiene conto, da un lato della parentela con le genti ioniche ammessa dagli Ateniesi, dall'altro dell'orgoglio autoctono che ben contribuiva a fondare l'esaltazione d'Atene, si capisce come lo statista all'inizio della guerra da lui voluta contro il nemico dorico e lo storico dopo la disfatta subita ad opera di quel nemico sottolineassero polemicamente la differenza fra gli Ateniesi e i parenti ionici (soprattutto d'Asia), coi quali volentieri gli Spartani li confondevano.

La mancanza di moderazione nell'amore del bello e quindi la mollezza ionica facevano parte della fama di queste popolazioni e alla fine del quinto secolo erano certo un *topos* consolidato e acquisito da tutta la gremità.

La mancanza di frugalità e la mollezza si manifestano sotto due aspetti nel mondo ionico: (1) come *habros y ne* (mollezza raffinata che implica spesso sfarzo); Senofane nel fr. 3 allude al lusso del vestire, dell'acconciatura, dei profumi dei Colofonii influenzati dai Lidi e Democrito di Efeso citato da Ateneo in XII, 525 C parla del vestiario lussuoso proprio degli Ioni; (2) come *anandria* (viltà, mancanza di dignità virile, incapacità di sopportare i disagi bellici); la testimoniano almeno due passi di Erodoto: in IV, 142 gli Sciti, di fronte al rifiuto ionico di ribellarsi ai Persiani, affermano che gli Ioni sono il popolo più inetto e vile quando sono liberi, mentre sono affezionati ai padroni e incapaci di fuggire quando sono schiavi; in VI, 12 gli Ioni ribelli alla Persia rifiutano le dure esercitazioni navali a cui li sottopone il comandante Dionisio di Focea<sup>13</sup>.

In realtà il secondo aspetto è una conseguenza del primo. Infatti l'eccesso di raffinatezza porta a perseguire un ideale di bellezza privo di intima tensione morale, cioè di compostezza, di semplicità e di equilibrio e quindi infiacchisce predisponendo a fuggire i rischi e i disagi imposti dalle vicende più dure della vita, soprattutto dalla guerra.

Al mondo ionico rimandano altresì l'amore della sapienza e la *malakia*, che è la mollezza *tout court*.

Si è visto che il verbo *philosopheo* e l'aggettivo da cui deriva sono di origine ionica. La ricerca del vero, di cui gli intellettuali ateniesi alla fine del quinto secolo potevano andare fieri, è d'origine ionica. Tucidide certo sapeva di Talete, Anassimene, Anassimandro, Senofane, Eraclito e Anassagora, tutti sapienti ionici d'Asia, sapeva che i sofisti erano in gran parte ionici e come lui lo sapevano tanti spiriti avvertiti e illuminati suoi contemporanei. Si poteva dunque pensare che la mollezza ionica e la ricerca del vero fossero inscindibili; ma certo la frase di Tucidide implica la confutazione di tale inscindibilità nei riguardi degli Ateniesi: il loro raffinamento spirituale è esente da mollezza.

In realtà il motivo comune alla raffinatezza, sia pure eccessiva, e

<sup>13</sup> Gli esempi di mollezza ionica sono tratti da A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma, 1979, pp. 51-53; ma altri se ne potrebbero citare.

all'amore del vero altro non è se non il libero e geniale sviluppo della civiltà fondato sulla *physis*. Almeno così doveva concepirlo un pensatore ateniese fiorito nella seconda metà del quinto secolo come Tucidide. Ma la civiltà ionica volge la libertà alla mollezza, oltre che alla ricerca del vero; perciò la sapienza non stimola l'azione e non favorisce l'equilibrio, rischiando così di risolversi in una forza ritardatrice o impediente nei confronti dell'agire per eccesso di riflessione e persino disgregatrice dei costumi, coinvolta com'è dall'eccessiva raffinatezza del vivere.

Ora la civiltà attica si colloca tra quella dorica e quella ionica d'Asia e di entrambe assume la parte migliore e rifiuta la parte peggiore: dagli Spartani assume la parca austerità rifiutandone la dura e massiccia costrizione militaresca e il rozzo e mortificante egualitarismo, dagli Ioni assume l'eleganza, il senso raffinato della vita e la curiosità intellettuale rifiutandone lo sfarzo, la mollezza e la viltà.

Non si può escludere che in Pericle e in Tucidide fosse viva la coscienza che Atene rappresentava, anche geograficamente, col Peloponneso ad occidente e l'Asia ad oriente, l'*omphalós* laico della Grecia, come Delfi era l'*omphalós* sacro della terra; infatti è naturale che lo statista nutrito d'idee sofistiche e anassagoree e lo storico di formazione affine<sup>14</sup> tendessero a trasvalutare i concetti della tradizione sacrale in valori umani e razionali.

Quindi la «scuola della Grecia» veniva a equivalere in questo senso al centro oracolare a cui tutti i Greci si recavano con venerazione e ansia di sapere: entrambe le città erano «Grecia della Grecia», più veneranda Delfi, ma più viva e innovatrice Atene, vessillifera democratica della rivoluzione sofistica<sup>15</sup>.

Così la frase in questione assume un significato centrale nell'ambito dell'*Epitafio*: in essa si concentra il senso più profondo e comprensivo di Atene nell'ambito della civiltà greca. Perciò essa si connette al corso dei pensieri di tutto il discorso, come i legami sintattici dimostrano, ma si configura nello stesso tempo come una punta apollinea nella sua equilibrata compagine di stile e di pensiero, spiccando entro la scrittura irregolare e tormentata propria di Tucidide, a cui non sfugge nemmeno l'*Epitafio*: si connette cioè all'elogio di Atene, che è l'anima dell'intero discorso, ma di tale elogio costituisce il vertice luminoso, immune dalla scabra pensosità dello storico, quasi egli voglia collocare per un attimo la patria al di sopra del dramma della storia.

<sup>14</sup> La stima di Tucidide per la politica di Pericle si radica probabilmente anche nell'affinità di formazione culturale: può darsi che Tucidide disapprovasse qualche aspetto dell'opera dello statista, specie quando scrisse l'*Epitafio*, encomio della patria sconfitta, ma l'ammirazione di Tucidide non lascia dubbi sull'affinità di fondo che lo storico doveva sentire fra la sua spiritualità e quella di Pericle. Dell'affinità culturale fra i due grandi non si tiene per lo più conto per capire a il giudizio storico-politico di Tucidide su Pericle: cfr. ad esempio G. Conflenti, *Tucidide*, Roma 1963, pp. 76-99.

<sup>15</sup> L'espressione «Grecia della Grecia» si trova in un epigramma su Euripide attribuito a Tucidide a proposito di Atene (*Anth. Pal.* VII, 45, 3). Ma anche Delfi al tempo di Tucidide aveva ormai da secoli dignità suprema di centro panellenico, di quintessenza della grecità sul piano religioso; cfr. R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, Torino 1954<sup>2</sup>, pp. 54-56.