



## ***Epitaphios logos* ovvero Il discorso funebre ateniese: nostalgia di un passato immaginario**

**SIMONETTA NANNINI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA)**

### **Pour citer cet article :**

Simonetta Nannini, « *Epitaphios logos* ovvero Il discorso funebre ateniese: nostalgia di un passato immaginario », in *RILUNE — Revue des littératures européennes*, n° 10, « Mars et les muses », (Paola Codazzi, Valentina Maini, Jessica Palmieri, Maria Shakhrai eds), 2016, p. 1-17 (version *online*, [www.rilune.org](http://www.rilune.org)).

### **Résumé | Abstract**

**FR** L'oraison funèbre (*epitaphios logos*) constitue un genre littéraire particulier à l'intérieur de l'oratoire épideictique. Déjà à partir du célèbre discours de Périclès dans le deuxième livre des *Histoires* de Thucydide, tous les épitaphes que l'on possède (réellement prononcées ou entièrement littéraires) montrent, parmi les différentes caractéristiques communes, une forte distorsion de la mythologie aussi bien que des événements historiques. Au lieu d'évoquer la douleur pour les morts (complètement déshumanisés), ces écrits sont des véritables documents de propagande, des authentiques éloges de la ville : en effet, les *epitaphioi logoi* constituent la reconstruction, sciemment fictive, d'un passé – plus ou moins éloigné dans le temps – et, en même temps, ils attestent d'un regard nostalgique adressé à un temps irrévocable que l'on devrait pourtant récupérer. Le *Menesseno*, attribué à Platon, démasquera les fictions, les ambiguïtés et le non-sens rhétorique.

**Mots-clés** *epitaphios logos*, épideictique, documents de propagande, *Menesseno*, distorsion

**EN** The funeral oration (*epitaphios logos*) is a peculiar literary genre within the epideictic oratory. Since Pericles' famous speech in the second book of the *Histories* by Thucydides, all the epitaphs that we have (really pronounced or completely literary) show, among various common features, a strong distortion of both mythology and historic events. Instead of evoking the pain for the dead (completely dehumanized), these works are more likely propaganda documents, eulogies for the city. Therefore the *epitaphioi logoi* represent the consciously fictitious reconstruction of a past that is more or less distant in time. At the same time they also display a nostalgic look focused on an irrevocable past that should however be recovered. The *Menesseno*, attributed to Platon, will unmask these fictions, their ambiguities and their rhetoric nonsense.

**Keywords** *epitaphios logos*, epideictic oratory, propaganda documents, *Menesseno*, distortion

SIMONETTA NANNINI

***Epitaphios logos* ovvero Il discorso funebre ateniese:  
nostalgia di un passato immaginario**

**1. I Greci e il loro passato**

CON L'OSCURO CROLLO DELLA CIVILTÀ MICENEA i Greci perdettero l'uso della scrittura, e insieme il loro passato. Non restavano che immense rovine, affioranti dal terreno, e ossa preistoriche altrettanto immense, tali da alimentare i miti<sup>1</sup>, a testimonianza di epoche in cui gli uomini erano più grandi dei loro contemporanei. E i poemi omerici, tramandati oralmente per secoli, parlavano di un passato eroico: della generazione dei combattenti a Troia e di una generazione a quella precedente, ancora più gigantesca e potente<sup>2</sup>. Le guerre di Troia e di Tebe finirono addirittura per assumere le caratteristiche di un diluvio universale, in cui però la razza dei semidei, lasciando solo quella degli uomini<sup>3</sup>. Contemporaneamente, Esiodo risaliva alle origini dei tempi ed elaborava una complessa teoria della progressiva decadenza della razza umana (a meno che il ciclo non fosse destinato a ripetersi) in cinque età, da quella dell'oro sino alla sua, quella del ferro<sup>4</sup>. Il più ardito tentativo di collegare perdita della scrittura, arretramento ciclico della cultura greca, intercalato al progresso, e rimpianto per la perdita del passato, in un abile impasto di mito, nozioni pseudoscientifiche e religiosità, è testimoniato da Platone, in modo particolare nel *Politico*, laddove elabora il mito dei cicli inversi o dei tre cicli: il dio guiderebbe il mondo in una direzione, poi lo lascerebbe a se stesso, e dopo un periodo di naturale continuità del moto, il mondo invertirebbe il proprio ciclo, determinando così terremoti e maremoti devastanti. A sopravvivere, a questo punto, sarebbero solo gli uomini sulle cime dei monti, pastori rozzi e incolti, non in possesso della scrittura, e il progresso umano non riprenderebbe sino alla successiva inversione del moto. Ma i sacerdoti egizi, che da sempre registrano

---

<sup>1</sup> Hdt. I 68 (a proposito della ricerca delle ossa di Oreste). Cfr. JOHN BOARDMAN, *Archeologia della nostalgia. Come i Greci reinventarono il loro passato*, Milano, Mondadori, 2004.

<sup>2</sup> Erano così reali e importanti le testimonianze delle rovine, che Aristotele, per affermare che il muro degli Achei eretto dai Greci a protezione delle navi era unicamente funzionale alla narrazione, utilizza come prova il fatto evidente che fosse stato distrutto dai fiumi in piena: nessuno avrebbe infatti potuto vederne nemmeno i resti sul terreno, recandosi in Troade (fr. 162 R.)

<sup>3</sup> Cfr. *Il. XII* 1 ss., che sembra riflettere un poema ciclico come i *Cypria*.

<sup>4</sup> Hes. *Op.* 106-126.

scrivendo tutto ciò che accade, sono depositari del passato: da loro Solone (antenato di Platone) ha appreso le notizie sulla Grecia<sup>5</sup>.

Origini della vita di animali e uomini (e conseguente, approfondita e appassionata indagine sul rapporto fra dei ed esseri umani)<sup>6</sup>, e origine della ‘storia’, dalla fase presociale, in cui gli uomini vivevano fra loro separati, a quella sociale (vale a dire dal nucleo familiare, *oikos*, alla stirpe, *genos*, sino alla città, *polis*), furono una sorta di ossessione greca, della quale si rinvencono esempi in Esiodo<sup>7</sup>, nei frammenti dei primi filosofi, i *physiologi* della Ionia, di Platone, di Aristotele, nonché degli storici (in particolare Tucidide, nella cosiddetta *Archaiologia*). Alla stessa ossessione sono intrecciate le teorie filosofiche e storiche sullo sviluppo delle *technai* e del progresso, ma anche la forte passione per la politica, dallo studio delle origini della *polis* all’elaborazione dei sistemi più idonei a governarla, sino all’individuazione dello strumento principe per farlo: la retorica, l’arte della persuasione.

## 2. I nati dalla terra

Alla diffusa esigenza di ricostruire il proprio passato, e alla tendenza a farlo nostalgicamente, immaginandoselo grande, eroico<sup>8</sup> e irrevocabilmente

---

<sup>5</sup> Alla ricostruzione del lontano passato Platone si dedica, oltre che nel *Politico*, anche nel *Timeo*, nel *Crizia* e nelle *Leggi*.

<sup>6</sup> I secondi plasmati a somiglianza dei primi (non creati dal nulla), distinti dagli animali proprio per tale somiglianza (ma l’antropomorfismo fu criticato già nel VI secolo da Senofane, e in seguito da Platone), per l’intelletto con il quale sopperivano alla debolezza fisica, per il ‘dono’ (o per il ‘furto’) del fuoco che permise l’evoluzione delle *technai*, oppure per quello delle mani, delle quali furono i soli a essere dotati, in quanto erano per l’appunto i soli in grado di servirsi (teoria aristotelica, quest’ultima [PA 687 a 8-23], a suo modo singolarmente evolucionistica). Il mito di Prometeo, nelle sue numerose varianti, riassunse, di volta in volta, nel corso del tempo le fasi evolutive della teoria del progresso. Cfr. LUDWIG EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967.

<sup>7</sup> D’altro canto nell’*Odissea* sono presenti alcuni elementi destinati a svilupparsi a distanza di secoli: dall’episodio del Ciclope emergono considerazioni sulla fase presociale, nella quale gli uomini vivevano dispersi, e allo stesso tempo in esso si ravvisano i controversi rapporti con gli dei di una singolare età dell’oro in cui la divinità non viene tenuta in nessun conto (problema che coinvolse già gli studiosi antichi, al punto che gli scoliasti tentarono di risolverlo ritenendo il solo Polifemo dispreziatore degli dei). La sosta di Odisseo e dei suoi compagni presso la cosiddetta Isola delle Capre, di fronte a quella dei Ciclopi, lascia anche intravedere l’inizio di una visione positiva sulla deduzione di colonie, dunque sull’impulso all’espansionismo greco (fenomeno viceversa determinato unicamente dalla necessità e dalla povertà in Esiodo), giudicato come fattore di crescita economica e soprattutto culturale. Sull’influsso che l’episodio dell’isola dei Ciclopi esercitò nella Grecia classica, almeno a partire da Ippia, cfr. ROBERTO NICOLAI, « Omero, Tucidide e Platone sulla preistoria dell’umanità e sulla fondazione di città », in *Seminari Romani di Cultura greca*, 8, 2005, p. 237-261.

<sup>8</sup> E proprio in quanto tale segnato da quello che Brelich, applicandolo agli eroi, chiamò il « bifrontismo eroico », definizione con la quale si intende qualcuno o qualcosa dotato di una natura eccessiva (a livello fisico ma soprattutto morale), tanto nel bene quanto nel male. Cfr.

perduto, un'altra se ne affiancò nell'Atene del V secolo: quella di spiegare, e di giustificare, su base naturale, la supremazia ateniese sulle altre *poleis* e l'« impero ».

Che la teoria degli animali e dell'umanità nati dalla terra fosse già largamente diffusa in epoca arcaica dimostrano alcuni brani, famosi e spesso citati, a partire da Esiodo<sup>9</sup>, e anche in altre città i « nati dalla terra » (come gli Sparti o i Gegeneis) ebbero un ruolo importante nell'immaginario mitico delle classi dirigenti, individuando un gruppo sociale guerriero, nato già armato dalla terra, all'interno delle rispettive *poleis*; ad Atene, tuttavia, il mito assunse un'importanza tutta particolare. In questa città convivsero il mito ufficiale di fondazione, ad opera di Cecrope (dalla duplice natura di serpente e di uomo, nato dalla terra) e di Erittonio-Eretteo, primo re ateniese (in una successione o compresenza difficilmente ricostruibili), anch'esso nato dalla terra (e l'autoctonia si esplica in questo caso come paradigma individuale, estensibile ai cittadini), e il mito dell'autoctonia di tutti i cittadini ateniesi, gli unici fra i Greci ad essere nati e cresciuti nella loro stessa terra-madre, senza migrazioni o mescolanze di sorta. In questa seconda versione la terra madre in realtà scompare, per lasciare il posto alla città madre, ad Atene madre dei cittadini divisi per tribù<sup>10</sup>, come diviso per tribù era l'esercito: il cittadino, figlio in senso proprio di Atene, è allo stesso tempo un combattente. L'autoctonia, come intesa dal regime democratico ateniese, verrà utilizzata a fondamento dell'*isonomia* (uguaglianza di tutti i cittadini davanti alle leggi) e dell'*isegoria* (uguale possibilità di esprimere le proprie opinioni in assemblea), nonché di un'originaria, insopprimibile vocazione alla libertà: tutti principi e concetti che ritornano più volte negli epitafi, soprattutto la libertà, argomento difficile da mettere in relazione con quello dell'egemonia di Atene e della democrazia stessa<sup>11</sup>.

Il rito che celebra il mito di Eretteo-Erittonio si celebra al tempo delle Panatenee, la cui processione giunge sino all'Areopago; il rito

---

ANGELO BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958 (Milano 2010).

<sup>9</sup> Cfr. Hes. *Th.* 521-5, *Op.* 108; Pind. *N.* 6, 1-3, in seguito i tragici e Platone (*R.* 414d, la « storia fenicia » dei nati ed educati in seno alla terra, fratelli fra loro, e difensori della stessa madre: mito evidentemente ricalcato su quello di Cadmo); per le zoogonie cfr. *Demos.* 60,4 ed *Emp.* 62,4 DK.

<sup>10</sup> A partire dalla fine del VI secolo, secondo la riforma di Clistene.

<sup>11</sup> Sul dibattito fra democrazia e libertà, per lo più inconciliabili, cfr. LUCIANO CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari, Laterza, 2006 (che segnala nell'epitafio di Pericle l'esaltazione della democrazia, alla quale segue la frase « nondimeno da noi c'è la libertà »: evidente riconoscimento della singolarità ateniese ma insieme dell'opposizione fra i due concetti). Quanto all'*isonomia* e all'*isegoria*, è chiaro che non andranno intese in senso ampio. Dipendono entrambe dal concetto di cittadinanza, e cittadini erano solo gli uomini liberi, mentre non lo erano donne e schiavi, e anche i meteci (cioè gli stranieri) erano privi di molti diritti. Nel 451 Pericle emanò una legge che toglieva i diritti di cittadinanza addirittura ai figli di madre non ateniese.

caratterizzato dall'autoctonia totale, e su di essa fondato, si svolge annualmente all'estremità opposta della città, al Ceramico, nella parte esterna alle mura dedicata al Cimitero degli eroi, ai morti cioè di ciascun anno di guerra<sup>12</sup>. Se durante le Panatenee, sin dal VI secolo, venivano recitati, in una gara rapsodica, i poemi omerici, la cerimonia funebre si avvaleva invece del discorso di un oratore scelto dalla città, ed escludeva ogni elemento individuale (il nome, la stirpe, il compianto delle donne: soltanto le tribù raggruppavano sulla stele l'iscrizione del nome dei caduti), risolvendosi in un elogio della città. L'eroismo individuale dei combattenti a Troia veniva cantato all'Areopago, la democrazia egualitaria al Ceramico, dove i discorsi funebri significativamente escludevano le gesta troiane<sup>13</sup>, esaltando gli Ateniesi in quanto tutti figli della loro città, da sempre, e suoi naturali difensori.

L'autoctonia, in conclusione, appare come l'unico mito elaborato, o adattato, dal regime democratico che, per il resto, nel celebrare la città eroizzata si avvale di tutti i *topoi* aristocratici (da quello della fama eterna, inestinguibile, superiore a qualunque monumento, a quello della « bella morte » sul campo di battaglia). D'altro canto la democrazia ebbe per capi, sino ad un certo punto, e se pure con molti compromessi<sup>14</sup>, proprio gli esponenti dell'aristocrazia, i quali, come era a mio avviso normale, trasferirono i propri ideali con alcune modificazioni nella nuova temperie sociale e culturale, ma ad essi non rinunciarono.

Per Loraux, l'Atene eroizzata assunse le stesse caratteristiche di Achille, e per certi versi questo si può sostenere, ma solo per quanto concerne i citati *topoi* aristocratici, non questo particolare eroe: Achille che combatte per sé, quasi separato dall'esercito, per l'onore tangibile prima, per la vendetta in seguito, per la fama che durerà in eterno alla fine, non corrisponde alla città, che deve inevitabilmente fondarsi sugli

---

<sup>12</sup> L'osservazione sull'opposta celebrazione, anche spaziale, delle due varianti del mito si deve a NICOLE LORAUX, particolarmente in *La città divisa. L'oblio della memoria in Atene*, Vicenza, Neri Pozza, 2006. NICKOLAS PAPPAS e MARK ZELCER (*Politics and Philosophy in Plato's Menexenus. Education and Rhetoric, Myth and History*, London-New York, Routledge, 2015) criticano oggi la posizione della studiosa francese, e sostengono una divisione molto meno netta fra i due concetti di autoctonia, con l'intento di negare che l'autoctonia costituisca il mito fondante dell'*epitaphios logos*, ritenendo che abbia piuttosto origine dall'attacco politico. Nonostante alcune interessanti osservazioni di Pappas e di Zelcer (a proposito delle *Vespe* di Aristofane, in particolare), non si può negare che la democrazia sembri quanto meno trovare un fondamento retoricamente e ideologicamente perfetto nell'autoctonia, al punto da declinarlo sfruttandone tutte le potenzialità.

<sup>13</sup> Che vengono ricordate da Demostene, ma solo per fare risaltare le doti dei caduti a Cheronea: in Asia si raccolsero i migliori combattenti di tutta la Grecia, e conquistarono Troia in dieci anni, mentre a Cheronea gli Ateniesi, da soli, hanno opposto una strenua resistenza a un esercito invasore, proveniente da un intero continente; in Iperide i rimandi a Omero si intensificano (del tutto prevedibilmente, passando l'epitafio a un encomio individuale, ormai sul finire del IV secolo).

<sup>14</sup> Alcibiade, esule a Sparta, criticherà la forma estrema della democrazia definendola « una notoria follia » (Thuc. VI 89.6)

ideali della falange oplitica, sull'esercito compatto, senza differenziazioni, non sui duelli individuali (anche se la gloria ateniese deriva, con ulteriore sfasatura rispetto alla realtà, molto più dalla flotta che dalle falangi). Il panellenismo dell'Atene dei Pisistratidi giustifica invece la recitazione dei poemi omerici alle Panatenee<sup>15</sup>, in una sorta di assimilazione e condivisione dei Panionia di Policrate, di accentramento in Atene della cultura greca rappresentativa di tutti i popoli greci, in particolare dell'unificazione Ioni-Atenesi.

### 3. La « bella morte »

Nei poemi omerici, a differenza di quanto si potrebbe ritenere, la morte prematura, con sprezzo del pericolo e della vita stessa, in nome della gloria imperitura, non è affatto l'unica opzione per l'eroe<sup>16</sup>. Famosissime sono le parole di Sarpedone, rivolte a Glauco, in *Il. XII* 322-328: « Mio caro, se noi, fuggendo da questa battaglia/ dovessimo vivere per sempre immuni da morte e vecchiaia/ io non vorrei combattere in prima fila/.../ ma attorno a noi stanno sempre in gran numero/ Chere di morte, che noi mortali non possiamo fuggire o evitare./ Andiamo: o noi daremo gloria al nemico, o noi a lui ». Meno famosi, ma non per questo meno significativi, sono il caso di Adresto e Anfio, il cui padre, abile nelle profezie, « non voleva che essi partissero per la guerra omicida; ma essi non lo ascoltarono; li conducevano le Chere della morte nera » (*Il. II* 831 s.), ma soprattutto quello di Euchenore, anch'egli figlio di un indovino, che « conosceva bene il suo destino »: il padre gli aveva predetto che sarebbe morto per un male doloroso o a Troia, « e così egli cercava di sfuggire alla pena amara dei Danai e insieme al morbo fatale, per non soffrire dolori bell'animo » (*XIII* 665-669). Euchenore consapevolmente rifiuta una morte lenta e di sofferenze, ma non si vota al sacrificio eroico, che gli appare sì il male minore rispetto alla malattia, ma che cerca comunque di evitare; Sarpedone si getta nella battaglia perché la morte e

---

<sup>15</sup> Atene in sé non ha notoriamente un ruolo particolare nei poemi, a parte Menesteo (il re che condusse il contingente navale ateniese a Troia, come ricorda il *Catalogo* del II libro dell'*Iliade*), spesso citato dagli oratori.

<sup>16</sup> La teoria della « bella morte » come intesa da Vernant, non è infatti applicabile *in toto* ai poemi omerici (JEAN-PIERRE VERNANT, « La belle mort et le cadavre outragé », in GHERARDO GNOLI-JEAN-PIERRE VERNANT (eds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 107-19). È vero che nel libro XXII dell'*Iliade* Priamo, rivolto a Ettore, dall'alto delle mura di Troia pronuncia parole che connettono fra loro morte precoce ed eroismo, e che il corpo morto di Ettore suscita stupore nei nemici, colpiti dalla sua grandezza e bellezza, ma il primo esempio si risolve in un'esortazione a salvarsi, non a combattere, e il secondo è focalizzato tramite il punto di vista dei nemici, appunto: se grande e bello è l'avversario, più grande e più bella sarà la vittoria. Si veda il bel volume di MARIA SERENA MIRTO, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma, Carocci, 2007.

la vecchiaia sono inevitabili: tanto vale cercare la gloria, per sé o per il nemico. Il problema rimane l'insolubile conflitto fra mortalità umana e decadenza fisica, da un lato, immunità dalla vecchiaia e immortalità divina, dall'altro: è la distanza fra uomini e dei a rendere i primi eroici e gloriosi. Soltanto all'Achille del IX libro dell'*Iliade* è data, per estrema *fiction* (tentazione di devianza e libertà, e geniale soluzione), la possibilità di 'scegliere' fra un destino di lunga vita a Ftia e uno di morte prematura (in realtà da sempre decretata e fissata), a Troia. Ancora una volta, come per Sarpedone (figlio di Zeus), si ripropone la tensione di un semi-dio all'immortalità che gli è negata, ma viene messa in luce anche la possibilità di una pienezza di vita in patria, alla quale Achille rinuncia in seguito per vendicare Patroclo. Le parole più memorabili dell'eroe, infatti, sono quelle nelle quali egli, nel IX libro dell'*Iliade*, innalza un inno alla vita (« niente per me vale la vita », l'anima di un uomo non è più possibile che torni indietro « una volta che abbia varcata la chiostra dei denti », v. 400 s.), bene insostituibile, perché non esiste un Paradiso degli eroi<sup>17</sup>, ma soltanto un mondo buio e sconsolato, al quale nemmeno la gloria può recare luce, come sconsolatamente riconosce nell'*Odissea*, rivolto a Odisseo che è sceso, ancor vivo all'Ade: « non abbellirmi, illustre Odisseo, la morte! Vorrei da bracciante servire un altro uomo... piuttosto che dominare fra tutti gli uomini defunti » (XI 488 ss.). Quel che rimane non sono le gesta della stirpe eroica, ma il potere immortalante della poesia. Come asserisce Elena, « a noi Zeus assegnò sorte maligna, perché fossimo anche in futuro/ per la gente di là da venire, materia di canto » (*Il.* VI 357 s.). I fatti sono dunque motivati dalle parole, non viceversa.

La morte prematura, comunque, non è l'unica soluzione adombrata dell'epica: l'eroe può guadagnare il ritorno, dopo avere combattuto gloriosamente, come Odisseo, e, dopo un'ultima prova, regnare pacificamente come un buon sovrano sulla sua isola. Può anche ritornare e trovare la morte, a ritorno avvenuto, nella propria reggia, come Agamennone, o addirittura perdersi definitivamente in una morte ingloriosa, senza esequie e senza tomba, in fondo al mare (*Od.* I 236-240).

Con gli opliti e le tecniche di combattimento della falange, finita l'esaltazione dell'eroismo individuale, e affermatasi la *polis*, troviamo nel VII secolo le prime, vere esortazioni alla « bella morte »: per Tirteo « è turpe vedere un vecchio » che muore davanti a dei giovani, nella polvere,

---

<sup>17</sup> Le Isole dei Beati non appartengono ai poemi omerici, bensì alla tradizione esiodea (*Op.* 167 s.), che li riserva a pochi privilegiati, i quali vivono in una sorta di età dell'oro (e solo in seguito saranno richieste caratteristiche etiche particolari per accedervi: cfr. Pind. *Ol.* 2, 68 s.); quanto ai Campi Elisi (talora identificati con le prime), compaiono in *Od.* IV 563 s., a proposito di Menelao, ma solo in quanto marito di Elena, quindi genero di Zeus: una situazione evidentemente eccezionale, che non ha a che vedere con l'eroismo.

mentre un giovane rimane bello anche « caduto in prima fila ». Il poeta riprende le citate parole di Priamo in *Il. XXII* 70-76, ma mentre quest'ultimo esaltava il figlio a salvarsi, Tirteo esorta i giovani a combattere, a « restare incatenat(i) alla terra, mordendo le labbra coi denti » (fr. 10 W.). La morte della forza giovane della città, dunque la depauperazione demografica grave del mondo spartano, deve trovare, di necessità, una giustificazione e un premio: il giovane combattente godrà dell'« ammirazione degli uomini e (dell') amore delle donne mentre è vivo, e bello sarà anche da morto » (*ibid.*, v. 28 s.); la morte deve essere « bella » perché è utile alla città (fr. 12 W.)<sup>18</sup>. Si parla però sempre di una morte con caratteristiche « aristocratiche »: il defunto riceverà grandi onori individuali, compianti, steli iscritte e monumenti funebri. Ad Atene, prima le leggi suntuarie di Solone<sup>19</sup> regolarono i funerali privati<sup>20</sup>, in seguito la riforma clistenica, che divise i cittadini in dieci tribù, intervenne, probabilmente attorno al 508-7, sui funerali pubblici, proprio sulla base delle tribù territoriali. L'evidente passaggio è quello che dal *ghenos* aristocratico si sposta all'*oikos*, alla famiglia cioè, prima cellula della città, per i funerali privati, per poi affidare allo stato i dispendiosissimi funerali dei combattenti, i difensori della patria, madre comune di tutti gli Ateniesi, unici cittadini autoctoni (non solo nati dalla terra, ma da sempre legati allo stesso territorio), che da tutti devono essere onorati, non compianti, per avere compiuto atti che resteranno immortali, senza che i poeti o le parole possano ad essi aggiungere nulla o anche solo uguagliarli. Atene non ha bisogno di un Omero che ne innalzi l'elogio, come scrive Tucidide, quasi rispondendo, smentendole, alle parole pronunciate da Elena nell'*Iliade*.

#### 4. *Epitaphios logos*

Il discorso funebre, o *epitaphios logos*, che appartenesse al genere epidittico o fondasse un nuovo genere, fu un discorso unicamente ateniese, e nacque nel momento in cui Atene elaborò l'orgogliosa opinione di sé come un *unicum* (opinione che del resto l'epitafio contribuì a fondare e a sostenere)<sup>21</sup>, sentendosi la città destinata, per la sua stessa origine, a

---

<sup>18</sup> Cfr. anche Callino, fr. 1 W.

<sup>19</sup> Che ricoprì l'arcontato nel 594-3, e distinse in quattro classi di censo i cittadini.

<sup>20</sup> Impedendo sia l'eccessiva ricchezza dei funerali (che poteva fomentare invidie e contrasti fra i *ghene* aristocratici), sia il cordoglio delle donne (delle quali limitò la partecipazione ai funerali, forse per motivi etici, ma soprattutto per problemi ereditari).

<sup>21</sup> Al punto che il genitivo contenuto nel titolo del volume di NICOLE LORAUX (*L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1981), potrebbe essere curiosamente inteso come soggettivo oppure come oggettivo: l'epitafio inventa Atene, così come Atene inventa l'epitafio.



governare sulle altre città. Ce ne rimangono pochi esempi: alcuni frammenti di Gorgia, il magnifico *epitaphios logos* di Pericle in Tucidide<sup>22</sup>, quelli di Lisia e di Demostene (entrambi di dubbia paternità), il *Menesseno* di Platone (la cui paternità è stata molto discussa in passato), infine l'epitafio di Iperide, che dai precedenti tuttavia si discosta, in quanto celebra soprattutto Leocrate, segnando così la fine, al termine del IV secolo, dell'elogio comunitario. La dubbia paternità di alcune orazioni deriva in parte dalla loro 'letterarietà' (forse nessuno di questi discorsi fu mai pronunciato), che sembra separarli dagli eventi reali cui si riferiscono, ripensarli 'a distanza', adattandoli a un pubblico di lettori più che di ascoltatori, in parte dalla rigida topicità che ne governa, oltre la struttura<sup>23</sup>, anche gli esempi riportati nella parte centrale (stravolti al punto che le sconfitte in battaglia si tramutano in vittorie morali, l'esaltazione dell'eroismo solitario di Atene dimentica gli alleati, vengono passati sotto silenzio eventi capitali non certo virtuosi), e la menzione del cordoglio delle famiglie, rapida, stilizzata e priva di qualunque partecipazione emotiva.

I più esemplificativi sono senza dubbio l'epitafio di Pericle e il *Menesseno: epitaphios logos* accuratissimo nella scrittura, retoricamente efficace e politicamente rilevante il primo, pilastro della democrazia ateniese, o almeno così percepito nei secoli successivi, che in esso trovarono tutti gli elementi per sostenere l'ideale della « bella morte » (senza tuttavia intravederne luci e ombre, presa d'atto della distanza fra ciò che poteva essere e non è stato, seguito come è dalla descrizione della peste di Atene, che trascina con sé anche valutazioni etiche)<sup>24</sup>; addirittura ineludibile il secondo, proprio a fronte di quello tucidideo, in quanto critica feroce e svelamento degli inganni illusionistici della scrittura di Tucidide (che interpreta *in malam partem*), oltre che della politica periclea, a mio avviso, ma anche singolare, precoce rivelazione degli espedienti a cui fece ricorso Platone per motivare il proprio anonimato (il che, insieme con altri elementi, mi fa propendere per una paternità non platonica), e attacco aperto condotto contro il regime democratico (al punto da risultare quasi un *pamphlet* politico), oltre che contro la retorica dell'epoca.

---

<sup>22</sup> Abbiamo solo poche tracce di un epitafio pronunciato da Pericle per i morti di Samo del 439 (Arist. *Rhet.* I 7, 1365 a 32-33; Plut. *Pericl.* 8-9).

<sup>23</sup> Elogio dei padri, vicende mitiche e storiche in cui la città ha dimostrato il proprio valore, *consolatio* ai parenti.

<sup>24</sup> Da molti è stato interpretato come ultima manifestazione della voce di Tucidide, dopo la sconfitta di Atene: visione sconsolata o raggiunta, più pacata consapevolezza della realtà (cfr. LUCIANO CANFORA, *Il mondo di Atene*, Bari, Laterza, 2011).

## 5. Epitafio di Pericle

L'epitafio celebra i caduti del primo anno della guerra tra Atene e Sparta, dunque è collocato nell'inverno del 430 (Pericle morì a causa della peste immediatamente successiva), e molti studiosi ne hanno attribuito il contenuto al solo Tucidide, mentre altri non ne hanno escluso la paternità periclea<sup>25</sup>.

Lo storico descrive brevemente il rito funebre (I 34): le ossa, esposte per tre giorni in una tenda dai famigliari, vengono portate in processione in arche di legno, una per ogni tribù, più una vuota per i dispersi; un volontario, cittadino o straniero, accompagna le esequie, e sono presenti le donne<sup>26</sup>. Giunti al cimitero pubblico si procede all'inumazione e un oratore, scelto dalla città per saggezza e fama (con procedure che chiarirà meglio il *Menesseno*, volgendole in ridicolo), pronuncia l'elogio tradizionale<sup>27</sup> dei morti in guerra. Alla descrizione segue l'*epitaphios logos*, che si apre con l'opposizione fra atti e parole (opposizione che ritornerà, martellante, per tutto il discorso, costituendone l'ossatura attorno alla quale si dispongono e si aggregano i vari argomenti): l'elogio non può rischiare di essere inferiore ai fatti, né di essere percepito come eccessivo: « infatti le lodi sono sopportabili soltanto finché ognuno si sente in grado di fare ciò di cui sente parlare » (II 35)<sup>28</sup>. Tuttavia, poiché si tratta di un'antica tradizione, egli cercherà di soddisfare « il volere e l'opinione di ciascuno ». È già evidente l'attenzione che il retore deve porre alla scomposizione del pubblico, nonché ai rischi e ai limiti insiti nell'encomio (sommamente ritenuto pericoloso da Platone proprio perché lontano dalla verità, detto per compiacere, talora in aperta contraddizione con se stessi). E si profila sin da subito la svalutazione della grande poesia e insieme dell'attività dei logografi: Atene non ha bisogno di un Omero che ne canti la gloria<sup>29</sup> o di chi narri le sue imprese

---

<sup>25</sup> Cfr. LUCIANO CANFORA, *Tucidide, l'oligarca imperfetto*, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 43.

<sup>26</sup> È questo l'unico epitafio che nomini le donne nella parte finale, ma al solo scopo di sottolineare come la loro virtù consisterà esclusivamente nel silenzio.

<sup>27</sup> La tradizione risalirebbe, secondo alcuni studiosi, alle guerre persiane.

<sup>28</sup> La gloria degli Ateniesi, al di là dell'« inno » elevato loro da Tucidide, rifulge grazie ai « servigi » che i caduti hanno reso alla città, poiché in ben pochi Greci « si potrebbe cogliere, come nel loro caso, un perfetto equilibrio fra fatti e parole » (42.2). La traduzione sarà, da ora in poi, quella di MARIELLA CAGNETTA in LUCIANO CANFORA (eds), *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libri I-III*, Bari, Einaudi, 1986.

<sup>29</sup> Singolare espressione, *Homerou epainetou*, che sembra modificare la definizione di *Homerou epainetes* - « elogiato di Omero », perché in grado di citarlo secondo opportunità o secondo la regolare successione, a memoria - riferita al rapsodo (e attestata, a tal proposito, nello *Ione* di Platone, in senso del tutto negativo), o comunque a chi è dotato di una tradizionale *paideia* omerica.

soltanto per arrecare piacere, non secondo verità: bastano i fatti, l'aver « aggiogato » terra e mare come attestazione della sua reale potenza (41.4).

In primo luogo Tucidide sente il dovere di tributare il meritato onore agli antenati (« coloro che hanno sempre abitato questa terra secondo l'ordine delle generazioni ce l'hanno tramandata libera, finora, grazie all'*arete* », 36); quindi ai padri, che conquistarono l'egemonia, estesa poi dai contemporanei, che hanno reso la città « autosufficiente<sup>30</sup>... sia per la pace sia per la guerra » (*ibid.*). L'autoctonia qui viene soltanto adombrata, quello che veramente conta sono libertà, e soprattutto *arete*, da interpretarsi più come eccellenza morale e intellettuale che come eccellenza bellica, che dalle prime di necessità deriva, un'eccellenza che giustifica l'egemonia ateniese, ben più della singolarità della nascita dal suolo stesso che è da sempre la patria dei cittadini ateniesi: « la città sono i cittadini », asserisce Tucidide (VII 77), dando chiara formulazione a un « manifesto [...] costantemente riproposto dalla propaganda politica e dalla topica letteraria », nascondendo gli aspetti della struttura sociale<sup>31</sup>. Non a caso mancano le lunghe rievocazioni mitologiche che caratterizzeranno gli altri epitafi (con esempi stereotipati)<sup>32</sup>, e ampio spazio è invece concesso al genere di vita e alle istituzioni che lo hanno permesso e favorito. Ciò che maggiormente distingue gli Ateniesi, sono infatti il modello di vita e i principi ispiratori che li animano, il tutto strettamente dipendente dalla forma di governo che ha il nome di democrazia, « poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza » (37.1), e non valuta il prestigio sulla base della classe sociale o della ricchezza, bensì del merito, al punto che Atene è l'ideale di città al quale dovrebbero uniformarsi le altre città: talune la eleggono a modello, altre cercano di emularla. Tucidide costruisce l'immagine di un'Atene vagheggiata, proposta ai propri concittadini per renderli orgogliosi di sé, tanto più davanti agli stranieri che assistono alla celebrazione e che ne devono ritrarre un'impressione di forza morale e di coesione, ma anche al fine di giustificare la guerra e la morte: « è per una tale città che questi uomini hanno affrontato nobilmente la morte in combattimento, ritenendo che non fosse giusto perderla, ed è naturale che ognuno di quelli che restano volentieri per essa affronterà ogni travaglio (41.5). La morte è la prova del valore dei cittadini: se per molti è stata la conferma della virtù, per altri ne è stata la rivelazione, e ha cancellato

<sup>30</sup> L'*autarcheia* è un altro *topos* caratteristico dell'epitafio tucidideo, che anche altrove risuona per dimostrare come gli apporti delle altre città non siano mai stati necessari ad Atene, che spontaneamente, per eccesso di 'altruismo', è invece sempre accorsa in loro aiuto.

<sup>31</sup> « Di fatto, l'organizzazione anagrafica della città si fonda sul catalogo degli opliti, ma oplita può essere solo chi è in grado di provvedersi dell'armatura a proprie spese » (ODDONE LONGO, *Tucidide. Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia, Marsilio, 2000, p. 15).

<sup>32</sup> Amazzoni, Sette contro Tebe, Eraclidi (in Lisia, come pure nel *Menesseno* e in Demostene).

addirittura i torti della vita precedente (42, 2-3). Anche chi non è stato virtuoso si riscatta totalmente con la propria morte per la città, il che in parte ricorda, in parte sembra rispondere al disincanto con cui Achille si rivolge a Odisseo che gli riferisce le promesse di Agamennone: « pari destino attende chi rimane fermo e chi combatte strenuamente, godono della stessa stima il codardo e il valente, muore allo stesso modo chi non fa nulla e chi compie molte imprese » (IX 318-320)<sup>33</sup>.

È vero che gli Ateniesi sono una grande potenza militare, per il loro coraggio più che per i lunghi preparativi<sup>34</sup>, e grazie alla capacità, comune a tutti, di discutere e valutare prima di agire, con estrema consapevolezza<sup>35</sup>. Ma essi godono allo stesso tempo di svaghi e piaceri, di belle case, e di molti prodotti importati come esito della potenza militare della città. Con orgoglio Tucidide proclama: « amiamo il bello (*philokaloumen*), ma non lo sfarzo, e amiamo i piaceri intellettuali (*philosophoumen*)<sup>36</sup>, ma senza languori » (40.1), senza perdere l'audacia e la capacità di incidere sulla realtà partecipando alla vita pubblica: parole che sembrano racchiudere in sé l'ideale di vita ateniese, o rappresentare la nostalgia di una grande illusione<sup>37</sup>, vanificatasi con il radicalizzarsi della democrazia, negli anni successivi, e con la sconfitta finale.

Un'ombra si proietta in realtà sul quadro della perfezione ateniese, a seconda di come si interpreta un difficile passaggio testuale: « abbiamo lasciato ovunque segni di imprese, riuscite o fallite » (41.4), o segni di imprese « nel bene e nel male »: nel primo caso non sarebbe l'esito a determinare l'« eternità della virtù », nel secondo rimane da stabilire a cosa e a chi si riferisca il « male ». Il testo recita *kakon te kagathon*, letteralmente « di cose cattive e di cose buone », e lo scoliasta riteneva che si trattasse di segni del male compiuto, così come Poppo, il grande commentatore tucidideo, intendeva: « monumenta irae erga hostes victos », aggiungendo « et monumenta benignitatis erga colonias et civitates socias ». Il problema si presentò in modo così acuto, in

---

<sup>33</sup> Non sembri eccessivo il mio rinviare a Omero: i poemi erano alla base della *paideia* aristocratica, e tutti gli Ateniesi colti li conoscevano a memoria, prendendoli a esempio e citandoli nelle diverse circostanze che lo richiedessero.

<sup>34</sup> Pur non essendovi costretti, ugualmente affrontano pericoli non minori di quelli che affrontano altre città. Così, ad esempio, vincono « nella maggior parte dei casi » (II 39) i Lacedemoni, anche quando attaccano uomini che difendono i propri averi, e senza dispiegare le loro forze al completo, impegnate come sono in molti luoghi, per terra e per mare.

<sup>35</sup> Le molteplici capacità che i cittadini sono allenati ad acquisire costituiscono evidentemente il punto di massima divaricazione rispetto alla città ideale platonica (nell'ambito della quale ognuno deve avere un suo compito specifico da svolgere), e d'altro canto la competenza riconosciuta a tutti i cittadini è da sempre la massima critica che viene rivolta alla democrazia.

<sup>36</sup> « Diversamente dagli altri... abbiamo la caratteristica di essere ardimentosi e riflessivi...; per gli altri il coraggio è ignoranza mentre la riflessione reca timore » (41.3).

<sup>37</sup> Taluni riconobbero, e riconoscono, nell'età periclea la realizzazione di questo ideale, mentre per altri gli stessi anni non segnarono che l'inizio della decadenza ateniese.

particolare agli studiosi tedeschi (i quali avevano ben presente l'interpretazione di Nietzsche)<sup>38</sup>, che Mueller emendò il testo nel più consolidato, e più banale, binomio *kalon te kagathon* (attestato in codici recenziori), e ritenne pertanto che non si dovesse tradurre « Boesen und Guten », bensì « Edlen und Guten<sup>39</sup> ». L'emendamento non è giustificato se non da un'ansia interiore nei confronti del senso del testo,<sup>40</sup> ma il problema rimane: se davvero si trattasse dei « mali compiuti » (e personalmente lo credo), allora il discorso di Pericle sarebbe stato inserito successivamente, alla fine, nell'opera tucididea, e conterrebbe un'allusione a episodi come il massacro dei Meli, trattato nel V libro delle *Storie*: una sorta di incubo che gravò sulla coscienza degli intellettuali ateniesi, come dimostra Senofonte: un incubo qui razionalizzato e ripreso in esame nella sua ineluttabilità.

Ancora un punto complesso mi propongo di esaminare, vale a dire quello dello scambio delle « vite » con la fama immortale (43, 2-3), operato dai caduti celebrati nel discorso, e che dovrebbe valere come *consolatio* ed esortazione ai vivi, affinché si comportino in modo degno della città: i caduti fecero dono ad Atene del loro valore, ed « era il più bello che potessero offrirle, perché donando la loro vita per il bene comune ricevevano come personale compenso l'elogio che il passare degli anni non intacca e la più insigne delle sepolture », non il sepolcro, bensì il ricordo perenne « che si rinnova in ogni occasione ». Longo ha messo a confronto con queste parole, per opposizione, un brano dell'*Agamennone* di Eschilo,<sup>41</sup> nel quale si sottolinea ancora uno scambio, ma quello fra corpi e ceneri: « ciascuno ben conosce quelli che mandò alla guerra; ma in luogo di uomini, sono urne e ceneri che giungono alle case. Ares, cambiavalute di corpi... manda ai parenti da Troia la cenere combusta... Lamentano il defunto lodandone le gesta: esperto combattente questo, caduto coraggiosamente nel massacro quello. Per una donna d'altri » (vv. 433-49). La temperie culturale è diversa, ovviamente, ma non si può non notare come siano assenti la visione collettiva della morte (di stampo democratico), l'elogio della patria e addirittura quello dell'eroismo. È come se davvero fossimo davanti alla più intensa « voce del dissenso contro la guerra imperialista, di cui la guerra di Troia è la metafora, una

<sup>38</sup> Che in *Umano, troppo umano* definì l'epitafio un *Trugbild* (§ 474), e nei “mali” intese quelli compiuti dagli Ateniesi.

<sup>39</sup> Friedrich MUELLER, *Die Blonde Bestie und Thucydides*, in « HSClPh » 63, 1958, p. 171-178.

<sup>40</sup> Anche se non sempre vale il criterio della *lectio difficilior*, o quello dei codici più antichi, in questo caso essa si impone per la densità semantica (e perché non si capirebbe come la *lectio facilior*, quasi automatica, potrebbe essersi corrotta).

<sup>41</sup> Rappresentato nel 458-7, anno che segnò un altissimo numero di perdite per Atene.

guerra che esige un troppo alto tributo di sangue »<sup>42</sup>. E d'altro canto lo stesso Tucidide (come prima di lui lo spartano Tirteo, con il quale è iniziata la lunga sequenza di esortazioni alla « bella morte ») si trova a fare i conti con la difficilissima conciliazione fra gloria, perdite e difesa della città, laddove esorta i padri ancora in grado di avere figli a generarli, concludendo con la paradossale osservazione: « la loro nascita nella famiglia indurrà alcuni a dimenticare chi non c'è più, e per lo Stato implicherà un duplice vantaggio, in primo luogo perché la città non resterà spopolata, poi perché questo costituirà una garanzia per la sua sicurezza » (44.3).

## 6. Menesseno

Il *Menesseno* è un dialogo la cui paternità è stata molto discussa, benché oggi si tenda ad accoglierne la collocazione nel *corpus* platonico autentico. È stato definito il più delle volte una parodia della retorica (o un *pastiche* limitato al genere cui appartiene l'epitafio), o della politica democratica<sup>43</sup>, e talora, limitatamente alla cornice dialogica, sono stati segnalati i forti influssi della commedia<sup>44</sup>. Rimangono tuttavia molti elementi dubbi, almeno a mio avviso, a partire dalla data drammatica stessa del dialogo: il 386, data della pace di Antalcida, molto successiva alla morte dello stesso Socrate (399)<sup>45</sup>, che si rivela così personaggio indiscutibilmente fittizio, creato da Platone, e con le caratteristiche manipolatorie e di arroganza che gli vengono attribuite dagli avversari, e non solo<sup>46</sup>. Non meno significativa è, nella rievocazione storica, l'assenza degli anni che portarono alla condanna di Socrate (anche se è vero che in

---

<sup>42</sup> Oddone LONGO, *op. cit.*, p. 24. Visioni contrarie alla guerra sono molto frequenti nel teatro, ma in questo caso sono il concetto dello scambio e l'epiteto di Ares « cambiavalute » a imporsi.

<sup>43</sup> Cfr., fra gli ultimi, ROBERT CLAUD, *Le Menexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, e FRANCES POWNALL, *Lessons from the Past Prose: The Moral Use of History in Fourth Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.

<sup>44</sup> Come d'altronde è certo per l'incipit del *Protagora* rispetto a *Gli adulatori* di Eupoli.

<sup>45</sup> Nei dialoghi platonici, oltre alla data di composizione, va sempre stabilita una data interna, definita drammatica, relativa agli avvenimenti o all'occasione rappresentata nel dialogo. Poiché, come è noto, i personaggi sono sempre tutti morti (a parte l'Isocrate giovane al quale si accenna nel finale del *Fedro*), e l'Atene ricostruita appartiene ormai al passato, si verificano talora alcuni anacronismi fra tale rappresentazione e la 'competenza' successiva di Platone, ma mai è attestato un anacronismo così radicale, ulteriormente complicato dal finale del dialogo. Socrate, infatti, promette a Menesseno che, se non lo denuncerà (a chi?), gli riferirà « molti bei discorsi politici » recitati da Aspasia (249e) (quando? E quali?). Sembra in tal modo precludere alla *Repubblica*, secondo uno schema spesso adottato da Platone (che stabilisce una sorta di 'percorso consigliato' per il ricevente, nelle conclusioni di molti dialoghi), ma in questo caso del tutto improponibile.

<sup>46</sup> Non solo dal teatro (e penso in particolare alle *Nuvole* di Aristofane), ma anche da Senofone nella sua *Apologia*.

questo caso si deve fingere che egli sia ancora in vita)<sup>47</sup>, e la presenza invece del consueto elogio della legge come applicata dagli Ateniesi. Questo secondo aspetto potrebbe tuttavia contenere una implicita accusa di falsità rivolta all'epitafio di Tucidide che, nell'esaltare l'isonomia della democrazia ateniese, passa analogamente sotto silenzio le accuse rivolte dal *demos* proprio ad Anassagora, intellettuale di punta del circolo pericleo, e ad Aspasia, amante o moglie di Pericle (accuse che forse sfociarono in un processo per empietà, a carico del filosofo, e obbligarono Pericle a emanare la sunnominata legge nel 451)<sup>48</sup>. I due silenzi, dell'epitafio e del *Menesseno* (insieme con le due menzioni encomiastiche della legge), comunicano senza dubbio un amaro senso di adeguamento forzato, il primo, di conferma della diffidenza platonica nei confronti della democrazia, il secondo (pur nell'incertezza sulla reale intenzione degli autori).

Per quanto ci concerne in questa sede, l'epitafio che Socrate recita è quello che ha udito dalla sua maestra, Aspasia, già autrice dell'epitafio di Pericle, che ha utilizzato brani da lui scartati (raccogliendo i frustuli papiracei ritenuti superflui), aggiungendone altri adatti all'occasione, con un frettoloso lavoro di improvvisazione<sup>49</sup> e di 'taglia e incolla': procedimento che nel *Fedro* viene criticato da Socrate come difetto grave della retorica. Comunque si vogliano giudicare questi dati, risultano evidenti sia l'intento di riferirsi all'epitafio scritto da Tucidide (già il legame fra Pericle e Aspasia lo indica chiaramente)<sup>50</sup>, sia la critica alla retorica<sup>51</sup>, che tende a manipolare l'uditorio, come una sorta di 'incantamento'<sup>52</sup>, sia la critica più o meno aperta alla democrazia e alla visione che tale regime politico ha implicato in rapporto all'idealizzazione di Atene e all'esortazione alla morte gloriosa per la patria, non rivolta all'individuo ma alla collettività. Al punto che Socrate, dialogando con Menesseno, arriva ad asserire: « In effetti si dà il caso (ma il verbo è *kindyneuei*, che ha il senso primario di "correre il rischio") che morire in guerra sia bello per molti motivi »: grazie a una morte di tal genere anche il povero può godere di sepolture grandiose, e « uomini di poco valore

<sup>47</sup> Per non parlare della guerra civile che, se fosse ineluttabile, « nessuno mai si augurerebbe che la propria città soffra di questa malattia in modo diverso »: gli Ateniesi, infatti, usarono « pacatezza e familiarità », nonché « misura » (243e).

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, n. 11. Sui processi per *asebeia* cfr. CINZIA SUSANNA BEARZOT, « Anomalie procedurali ed elusione del *nomos* nei processi per alto tradimento: *eisanghelia* e *asebeia* », in MARTA SORDI, *Processi e politica nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 1996, p. 71-92.

<sup>49</sup> Qui sembra che si alluda in particolare ad Alcідamante, il quale, nell'orazione *Contro i sofisti*, critica la scrittura ed elogia l'improvvisazione.

<sup>50</sup> Che Platone conoscesse già l'opera tucididea è ormai assodato.

<sup>51</sup> Come riconosce Menesseno stesso: « Tu, Socrate, prendi sempre in giro i retori » (235c).

<sup>52</sup> 234c-235c.

hanno diritto alla lode di uomini sapienti, benché preparata da molto tempo » (234c). È ben difficile sottrarsi all'impressione che l'epitafio di 'Aspasia', senz'altro implicandolo, stia però parodiando ferocemente quello del Pericle tucidideo, lungi dal completarlo: come sottolinea Canfora, alla nota definizione di *demokratia* dell'epitafio di Tucidide (« Si chiama democrazia, poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza », II 37.1), Aspasia risponde con « C'è chi la chiama *demokratia* e chi in altro modo, come a ciascuno piace, ma in realtà è un'aristocrazia con l'appoggio delle masse » (238 c-d)<sup>53</sup>. Nell'ottica di Canfora, l'autore del *Menesseno* (per lui Platone) illuminerebbe il brano dell'epitafio di Tucidide alla luce della vera opinione dello storico, espressa in II 63.2 (« ormai il vostro è un dominio di natura tirannica »), del tutto contraria a quella che gli Ateniesi vogliono avere di se stessi, illudendosi, raccontandosi menzogne, particolarmente sulla libertà e sulla giustizia, come dimostrano le parole di Alcibiade in VI 89.6, laddove rievoca, esule a Sparta, il tentativo di adattarsi al regime democratico, vale a dire alla « situazione contingente »: « una vera follia su cui c'(era) pieno accordo. Procedere a mutamenti, del resto, non ci sembrava sicuro ». La definizione di democrazia del Pericle dell'epitafio sembra proprio trasfigurarsi grottescamente nelle parole di Aspasia, la quale, come è evidente (almeno a me), smaschera però Tucidide, prima ancora che Pericle.

L'epitafio di Aspasia-Socrate prende inizio, come quello di Pericle-Tucidide, dall'onore ottenuto « di fatto » dai combattenti defunti, che meritano un « discorso » che esalti i caduti ed esorti i vivi a imitarne la virtù: *logos* ed *ergon*, come abbiamo visto, sono i termini sui quali è costruito l'intero epitafio tucidideo, ma in quel caso i fatti sono superiori alle parole (e in tal modo si rivoluziona l'eredità omerica), mentre qui le parole sono perfettamente adeguate ai fatti: la citazione risulta distorta e più vicina all'elogio puro, e non avrà conseguenze sul resto dell'epitafio. Il discorso esalta poi *eugeneia* ed educazione degli Ateniesi (con enorme ampliamento del tema dell'autoctonia – tema platonico, ma qui portato sino all'assurdo: con enfasi viene asserito che le donne avrebbero imitato nel parto la terra, non la terra le donne). Quindi si passa alla ricostruzione delle imprese della città, mitiche (deliberatamente tralasciate da Tucidide, unico fra gli autori di epitafi a ritenerle superflue) e storiche (dalle guerre

---

<sup>53</sup> Lo svelamento delle caratteristiche negative della democrazia, ma in questo caso intesa nel senso di democrazia radicale, è elaborato poco oltre: ad avere potere sono « i più » (238d), che conferiscono le cariche « a chi sembra sempre migliore »; l'unica regola è che « governa e assume le cariche... chi sembri sapiente e buono »; gli Ateniesi, nati da una madre comune, cercano necessariamente « l'uguaglianza secondo la legge », e « non sottostanno a nessun altro se non a chi sembri dotato di virtù e intelligenza ». L'apparenza contro la realtà è quasi ossessivamente ribadita, ed è difficile leggere una parodia in tutto ciò, se mai una satira feroce.



persiane, alla guerra del Peloponneso, alla guerra civile, sino ai recenti avvenimenti della guerra di Corinto, distorti come di norma avviene negli epitafi). Qui si inseriscono l'esortazione ai vivi (« Ebbene, figli di uomini buoni, ora come nel tempo rimanente anch'io continuerò a esortare chiunque di voi incontri in ogni luogo, inciterò la vostra memoria e vi incoraggerò ad essere quanto migliori possibile<sup>54</sup> »), e soprattutto la prosopopea<sup>55</sup>, il discorso che i padri si sono raccomandati di riferire in caso di morte, recitato in prima persona dai padri 'redivivi'. Tale scelta viene giustificata in modo singolare, non privo di implicazioni, da Aspasia-Socrate: « Io vi dirò le parole che ho udito da loro stessi e quali volentieri vi direbbero se ne acquisissero la capacità deducendole da quelle che allora dicevano. Occorre però pensare di ascoltare da loro stessi le parole che vi riferisco » (246c 5ss.). Seguono esortazione e *consolatio* (sino a 248c 7), quindi riprende la parola l'oratrice, assicurando che la città si prenderà cura dei figli dei defunti e dei loro padri, e chiude l'epitafio l'ultima raccomandazione, affinché la famiglia sopporti con coraggio la sventura.

Ora, l'introduzione delle parole dei padri ricorda l'idealizzazione operata da Tucidide nel riportare i discorsi (I 22), operando una selezione e scrivendoli secondo verisimiglianza e necessità determinata dall'occasione<sup>56</sup>, e allo stesso tempo la rielaborazione formale delle stesse, già riprese dall'*Apologia*, eliminando gli *inserenda* (cioè « e i padri dissero »), riferendole invece in forma diretta come « pronunciate da loro stessi », ricorda il Platone del *Teeteto* (143b-c), che dello stesso espediente si serve per nascondere anche il minimo riflesso d'autore dai suoi scritti, dunque per giustificare, argomentandola, la propria scelta dell'anonimato<sup>57</sup>. I due autori posti a confronto sono dunque Tucidide e Platone, e di entrambi si svelano coperti ma fondamentali meccanismi.

---

<sup>54</sup> Movenza a mio avviso fondamentale per la comprensione e per l'attribuzione del dialogo. Queste parole non possono infatti non apparire come uno stravolgimento dell'*Apologia*, laddove Socrate pronuncia le parole forse più importanti del testamento spirituale lasciato non tanto ai contemporanei quanto ai posteri, parole che fanno di tutta la sua vita, dedicata da ora in poi alla filosofia, la risposta al comando del dio: « Ateniesi, ho rispetto e affetto per voi, ma ubbidirò piuttosto al dio che a voi, e finché respiri e ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e di consigliarvi, chiunque incontri di voi, dicendovi le cose che sono abituato a dire » (*Ap.* 29d), e tali cose riguardano il cittadino di Atene, la città più famosa per sapienza e per forza, che non deve aspirare a ricchezza, fama e onori, ma deve prendersi cura della sua intelligenza, della verità e della sua anima (tutte aspirazioni molto lontane da quelle suscitate dall'epitafio). In seguito Socrate asserirà che una vita trascorsa senza discorsi sulla virtù (non certo intesa come eroismo), senza indagare su se stesso e sugli altri, senza ricerca, dunque, è una vita *abioton*, invivibile, intollerabile da vivere (38a, come quella di Alcibiade nel *Simposio*), e puntualmente nel *Menesseno* ritorna l'idea della vita *abioton*: ma in questo caso la vita è tale se si arreca vergogna ai congiunti, se non si è valorosi e coraggiosi in guerra, affrontando la morte (246de.).

<sup>55</sup> Espediente retorico molto frequente in Platone, del tutto assente invece dagli altri epitafi.

<sup>56</sup> Cfr. ROBERTO NICOLAI, « Polibio interprete di Tucidide: la teoria dei discorsi », in *Seminari Romani di Cultura greca*, II 2, 1999, p. 281-301.

<sup>57</sup> Cfr. SIMONETTA NANNINI, « Il Menesseno di Platone? », in « Lexis » 32, 2014, p. 248-277.

Contemporaneamente nel *Menesseno* si vanifica, con accanimento, il fondamento stesso dell'*epitaphios logos*, cioè la democrazia, e si mette a nudo la falsità dell'ideologia della virtù eroica e della morte per la patria. Non solo: l'autore ne avverte tutta la pericolosità. Il suono dell'epitafio si insinua e penetra nelle orecchie, affascina, fa credere, soprattutto davanti agli stranieri, di essere i cittadini migliori della città migliore, fa vivere in un'illusione; lo straniamento dura a lungo, per quattro o cinque giorni, durante i quali ci si dimentica di sé, per ritornare infine dalle Isole dei Beati alla realtà (234c-235c): una realtà fatta di sopraffazioni, esterne ma quel che è peggio interne alla città, e di morti in nome di una virtù che non è vera virtù, pur avendone l'apparenza, come apparente è la democrazia, mitico e per certi versi ridicolo il suo fondamento, cioè l'autoctonia (che, in termini moderni, potrebbe portare all'ideale della *fratellanza*, ma anche al pericoloso concetto di razza pura, che tale deve rimanere), fittizia l'isonomia e sbagliata l'isegoria (pilastri dell'*uguaglianza*), contraddittoria, infine, la *libertà*.

Simonetta Nannini  
(Università di Bologna)