

**T1**  
**(Callin. fr. 1 W.<sup>2</sup>)**

μέχρις τέο κατάκεισθε; κότε ἄλκιμον ἔξετε θυμόν,  
ὦ νέοι; οὐδ' αἰδεῖσθ' ἀμφιπερικτίονας  
ὧδε λίην μεθιέντες; ἐν εἰρήνῃ δὲ δοκεῖτε  
ἦσθαι, ἀτὰρ πόλεμος γαῖαν ἅπασαν ἔχει  
5  
.....  
καὶ τις ἀποθνήσκων ὕστατ' ἀκοντισάτω.  
τιμῆν τε γάρ ἐστι καὶ ἀγλαὸν ἀνδρὶ μάχεσθαι  
γῆς πέρι καὶ παίδων κουριδίας τ' ἀλόχου  
δυσμενέσιν· θάνατος δὲ τότε ἔσσεται, ὅπποτε κεν δῆ  
Μοῖραι ἐπικλώσωσ'. ἀλλὰ τις ἰθὺς ἴτω 10  
ἔγχος ἀνασχόμενος καὶ ὑπ' ἀσπίδος ἄλκιμον ἦτορ  
ἔλσας, τὸ πρῶτον μειγνυμένου πολέμου.  
οὐ γάρ κως θανάτον γε φυγεῖν εἰμαρμένον ἐστὶν  
ἄνδρ', οὐδ' εἰ προγόνων ἦ γένος ἀθανάτων.  
πολλάκι δηϊοτήτα φυγῶν καὶ δοῦπον ἀκόντων 15  
ἔρχεται, ἐν δ' οἴκῳ μοῖρα κίχεν θανάτου,  
ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἔμπης δῆμῳ φίλος οὐδὲ ποθεινός·  
τὸν δ' ὀλίγος στενάχει καὶ μέγας ἦν τι πάθῃ·  
λαῶ γὰρ σύμπαντι πόθος κρατερόφρονος ἀνδρὸς 20  
θνήσκοντος, ζῶων δ' ἄξιος ἡμιθέων  
ὥσπερ γὰρ μιν πύργον ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶσιν·  
ἔρδει γὰρ πολλῶν ἄξια μῦθος ἐών.

|| Stob. IV 10,12 || 1 τέο Fick : τεῦ codd. || 4s. lacunam (unius versus) stat. Gesner || 11 μειγνυμένου Bucherer : μγν- codd.

In una città presentata come ormai sotto la minaccia del nemico, l'uditorio di Callino è steso (v. 1 "stare stesi") a simposio, secondo l'uso delle popolazioni orientali, là dove gli eroi omerici bevevano seduti. Alla rilassata posizione del corpo, il poeta – che pure nello stesso ambito simposiale, forse una festa cittadina, esegue il proprio canto – contrappone il "cuore vigoroso", necessario per affrontare il nemico: momento di svago e di relax, il simposio resta altresì un contesto educativo, in cui i valori fondamentali della comunità ricevono conferma e i giovani (la stessa apostrofe incipitaria del v. 2 ricomparirà in Tirteo) vengono invitati a combattere per il bene e per l'utile della propria parte. Il richiamo, tipico dell'etica greca arcaica (una 'civiltà di vergogna', secondo una fortunata definizione di E.R. Dodds) e fortissimo nei poemi omerici, è al senso dell'onore: "non vi vergognate di fronte alle genti vicine?" (v. 2). Se l'invasione nemica è quella dei predoni Cimмери, le "genti vicine" (Clazomene, Cuma, Focea, Smirne, Teo) avevano gli stessi problemi di Efeso.

Ai vv. 4s., la successione di due pentametri attesta la lacuna di almeno un esametro (e comunque di un numero dispari di versi). Poiché con il v. 5 comincia la descrizione del guerriero valoroso, è possibile che lo Stobeo, interessato a citare versi sul valore, dopo averne ricordato l'attacco, avesse tralasciato una sezione intermedia dell'elegia. Come spesso avviene nella poesia di esortazione ('parenetica'), l'incitamento a morire "vibrando la lancia" (v. 5) è seguito dal richiamo ai beni supremi, che sono – nell'ordine – l'onore, i figli e la sposa (vv. 6s.).

L'uomo del resto, come già aveva detto Sarpedonte a Glauco nell'*Iliade* (XII 310-328), non può decidere da sé se vivere o morire, bensì se vivere da eroe o da codardo, e se lasciare buono o cattivo ricordo di sé. La morte infatti, a differenza del disonore, non può essere evitata (vv. 8-13), una volta che le Moire – Atropo, Cloto e Lachesi, le divinità che come gli dèi in Omero filano gli umani destini, e che in Esiodo (VIII sec. a.C.) dispensano il bene e il male – l'abbiano filata (v. 8). Ma questo fatalismo, lungi dallo spingere alla rassegnazione, può diventare la molla dell'azione, alla conquista di quella gloria imperitura che, per l'uomo, rappresenta l'unica forma di immortalità.

L'invito ad "avanzare diritti, / la lancia in pugno, e un cuore vigoroso sotto lo scudo tenendo al riparo, / dal primo momento, allor quando la guerra diventa una mischia" è sembrato un'allusione alla tattica della falange oplitica (o quanto meno a una tecnica immediatamente precedente), per cui i guerrieri avanzavano in file compatte, coprendosi con gli scudi e ingaggiando battaglia con le aste da affondo, dopo aver usato quelle da lancio durante l'avvicinamento. Una tecnica forse di origine dorica e comunque già attestata, a quanto pare, nel Peloponneso del VII sec. a.C.

Non sempre la sopravvivenza è desiderabile (vv. 14-16): la morte, prima o poi, arriva comunque, e toglie al codardo anche l'amore del popolo e il rimpianto dei suoi cari. Al contrario, non è chi non

rimpianga un coraggioso (v. 18): se questi vive, poi, lo fa da semidio, tra l'ammirazione e lo sguardo benevolo dei più, "umili e grandi" (v. 17, lett. "il piccolo e il grande", ma i termini hanno valore sociopolitico: "gli umili e i potenti"), che lo venerano come baluardo protettore della città (quale Aiace Telamonio in *Od.* XI 556: l'immagine è topica, dal *Salmo* 61,4 ad Alceo, da Teognide alla tragedia classica), capace di compiere da solo le imprese che solo molti uomini possono condurre a buon fine. Le parole, le idee e le atmosfere dell'*Iliade* rivivono, in sintesi e nella concretezza di una situazione reale che incombe, in questi 'omerici' versi d'esortazione.

**TT2-3**  
(Tyrt. fr. 10 W.<sup>2</sup>)

τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα  
 ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον  
 τὴν δ' αὐτοῦ προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγρούς  
 πτωχεύειν πάντων ἔστ' ἀνιηρότατον,  
 πλαζόμενον σὺν μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ γέροντι 5  
 παῖσι τε σὺν μικροῖς κουριδίῃ τ' ἀλόχῳ.  
 ἐχθρὸς μὲν γὰρ τοῖσι μετέσσειται οὐς κεν ἴκηται,  
 χρημοσύνη τ' εἰκὼν καὶ στυγερῆ πενίη,  
 αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει,  
 πᾶσα δ' ἀτιμίη καὶ κακότης ἔπεται. 10  
 εἰ δ' οὕτως ἄνδρός τοι ἀλωμένου οὐδεμί' ὄρη  
 γίνεται οὐτ' αἰδῶς οὐτ' ὄπις οὐτ' ἔλεος.  
 θυμῷ γῆς πέρι τῆσδε μαχώμεθα καὶ περὶ παίδων  
 θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι.  
 \*\*\*  
 ὦ νέοι, ἀλλὰ μάχεσθε παρ' ἀλλήλοισι μένοντες, 15  
 μηδὲ φυγῆς αἰσχροῆς ἄρχετε μηδὲ φόβου,  
 ἀλλὰ μέγαν ποιεῖσθε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν,  
 μηδὲ φιλοψυχεῖτ' ἀνδράσι μαρνάμενοι·  
 τοὺς δὲ παλαιότερους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά,  
 μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιούς. 20  
 αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο, μετὰ προμάχοισι πεσόντα  
 κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,  
 ἦδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,  
 θυμὸν ἀποπνεύοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ,  
 αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα, 25  
 αἰσχροὰ τά γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν,  
 καὶ χροὰ γυμνωθέντα· νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,  
 ὄφρ' ἐρατῆς ἤβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχη,  
 ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξὶ  
 ζῶος ἐών, καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών. 30  
 ἀλλὰ τις εὔ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι  
 στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὀδοῦσι δακῶν.

|| Lycurg. *In Leocr.* 107. Cf. Lys. 2,25, Plat. *Leg.* 630b || **1** ἐνὶ Francke : ἐπὶ codd. || **11** εἰ δ' Francke : εἶθ' codd. : ἴσθ' vel ἐσθ' dub. West || **12** οὐτ' ὄπις οὐτ' ἔλεος Bergk : οὐτ' ὀπίσω τέλος codd. : οὐτ' ὀπίσω γένεος Ahrens || **15** αἰσχροῆς Sauppe : -ᾶς codd. || **17** ποιεῖσθε codd. : ποιεῖτε West || **29** θηητὸς Reiske : θνητοῖσιν codd.

L'inizio dell'elegia (il γὰρ del v. 1 può essere incettivo) propone immediatamente un motivo diffuso, con cui le classi dirigenti di ogni epoca hanno sempre chiamato alla guerra la gioventù, in difesa (o all'attacco) di beni più o meno comuni. Il *tópos* – dall'Ettore omerico (*Il.* XV 494-499), ad Alceo (fr. 400 V. "è bello infatti morire per Ares"), sino all'oraziano *dulce et decorum est pro patria mori* (*Carm.* III 2,13), trasformato poi in *slogan*, al punto da servire da nome per società sportive di età giolittiana – è qui subito corredato di un inequivocabile giudizio etico ed estetico insieme (v. 1 "è cosa bella e buona", καλόν) che ne accompagnerà tutto lo svolgimento: la morte del giovane è bella e gloriosa, quella dell'anziano "turpe e odiosa" (v. 26). Il messaggio, meramente militare, non implica un progetto socialmente suicida di preservazione dei vecchi a scapito dei giovani (pur in una comunità sostanzialmen-

te gerontocratica come quella spartana), e mira semplicemente a infondere coraggio e gagliardia alle prime file della falange oplitica (battezzate, omericamente, *πρόμαχοι*), composte dal fiore della gioventù, dal cui impatto sulle schiere nemiche dipendeva gran parte del successo.

L'alternativa all'animoso combattimento "per la patria" (v. 2) è l'abbandono della città e dei fertili campi (v. 3), e quindi un esilio in povertà, "tristissimo e penosissimo" (v. 4), con l'intera famiglia (vv. 5s.), accompagnato da odio diffuso (v. 7), affanni materiali (v. 8), perdita di ogni dignità sociale (v. 9: la vergogna e una bruciante smentita del proprio splendido aspetto esteriore, come l'uomo vile tradito dal νόος in Esiodo, *Op.* 714; ancora una notazione etico-estetica) e malevolenza diffusa (v. 10: ἀτιμία e κακότης indicano gli insulti e la malevolenza che bollano il fuggiasco). Con un sapiente incastro di tasselli omerici, che ne rivela la vasta cultura, Tirteo dipinge a fosche tinte il destino dell'esule (v. 3 *προλιπών*, "colui che ha abbandonato", come i Messeni sconfitti dagli Spartani del fr. 1,7 W.<sup>2</sup>), riassumendolo ai vv. 11s. con una terrificante, quadrimembre negazione: per l'uomo che vaga in esilio non vi è "nessuna cura, né rispetto, né riguardo, né pietà" (così, con Bergk, va interpretato il v. 12). La conclusione torna, ad anello, all'inizio: "combattiamo con coraggio, e senza fare (lett. "senza più fare", nel senso di "senza mai fare") risparmio della vita", nell'ordine "per la patria" e "per i figli" (vv. 13s.).

La parte più concretamente parenetica dell'elegia (o la nuova elegia: nel caso, l'ἄλλά, lett. "ma", del v. 15 presuppone la caduta di almeno un verso iniziale) comincia con un appello ai νέοι, la terza età (dai 20 anni fino ai 35/40) nella usuale suddivisione per classi, preceduta da bambini (*παιῖδες*) e adolescenti (*ἔφηβοι*) e seguita da uomini (*ἄνδρες*) e anziani (*γέροντες*): si tratta del nerbo dell'esercito, i *πρόμαχοι* appunto, quelli cui si chiede di combattere mantenendo le proprie posizioni, senza cedimenti che si rivelerebbero fatali per tutto lo schieramento oplitico. Si tratta invece (vv. 17s.) di "rendere grande (*μέγας*) e vigoroso (*ἄλκιμος*) l'ardore (*θυμός*)", cioè di essere omericamente "magnanimi" (*μεγάθυμοι*) e "vigorosi" in battaglia (*ἄλκιμοι*), senza risparmio per la vita: se le φρένες (propriamente il "diaframma") sono la sede della vita interiore, e la ψυχή il soffio vitale e quindi la vita, il θυμός è quella passione infuocata che, nello scontro con i guerrieri nemici (genericamente *ἄνδρες*), deve abitare le prime senza cura per la seconda.

La speranza di vittoria, del resto, non può venire dagli uomini più attempati (*παλαιότεροι*), gli anziani (*γεροαῖοί*), che non devono essere abbandonati (vv. 18s.) e la cui morte è turpe, ancora una volta, dal punto di vista etico ed estetico: ginocchia (cioè gambe e quindi, come in Omero, membra: sineddoche) deboli, capo imbiancato e barba canuta (vv. 21-23) sono i tratti distintivi della vecchiaia, cui la ferocia della battaglia infligge ferite non sostenibili dallo sguardo (v. 26: *αἰσχρόα*): la bocca che morde la polvere esalandovi l'ultimo ancora ardente respiro (v. 24: così Dioreo in *Il.* IV 517-524), i genitali (che l'armatura leggera degli opliti, limitata al busto per favorire i movimenti, lasciava pericolosamente indifesi) sporchi di sangue (v. 25) e il vecchio corpo denudato (v. 27), un insieme che grida vendetta (v. 26 *νεμεσητόν*, con la consueta fusione di estetica ed etica), e che riflette da vicino il terribile destino che il Priamo dell'*Iliade* (XXII 71-76) paventa per sé mentre scongiura Ettore di non misurarsi in duello con Achille.

Lo splendido fiore dell'amabile pienezza degli anni (v. 28), degno di ammirazione per gli uomini e calamita del desiderio amoroso per le donne (v. 29), è viceversa sempre "decente" (v. 27), da vivo come nella morte, specie se è morte valorosa, per la difesa della comunità (v. 30). La citazione di Licurgo, se non l'intera elegia, si conclude ancora ad anello con una nuova esortazione a combattere come la tecnica militare richiede: a gambe divaricate, ben saldi su entrambi i piedi adeguatamente poggiati al terreno (come il valoroso di Archiloco, fr. 114,4 W.<sup>2</sup>), e con i denti che – in un'immagine di tenace risoluzione e di rabbioso coraggio – mordono il labbro (vv. 31s.).

#### T4 (Mimn. fr. 1 W.<sup>2</sup>)

τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;  
 τεθναίην, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι,  
 κρυπταδίη φιλότης καὶ μείλιχα δῶρα καὶ εὐνή,  
 οἷ ἥβης ἄνθεα γίνεται ἄρπαλέα  
 ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναῖξιν· ἐπεὶ δ' ὀδυνηρὸν ἐπέλθη 5  
 γῆρας, ὃ τ' αἰσχρὸν ὁμῶς καὶ κακὸν ἄνδρα τιθεῖ,  
 αἰεὶ μιν φρένας ἀμφὶ κακαὶ τεύρουσι μέριμναι,  
 οὐδ' αὐγὰς προσορῶν τέρεπεται ἠελίου,  
 ἀλλ' ἐχθρὸς μὲν παισίν, ἀτίμαστος δὲ γυναῖξιν·  
 οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός. 10

|| Stob. IV 20,16 (I); (1s.) Plut. *Virt. mor.* 6, 445f (II), Apostol. XVI 61c (III). Cf. Hor. *Epist.* I 6,65s., Porphyr. et *schol.* φψ Hor. *ll.* || 3 μείλιχα Gesner : -χια I || 4 οἷ Ahrens : οἱ I(M) : εἰ I(A) || 5 δ' Gesner : τ' I || 6 κακὸν Hermann : -λὸν I || 7 μιν Bergk : μὲν I

Se l'esistenza (βίος) viene identificata con il piacere fisico e con la gioia spirituale (le due implicazioni del greco τερπνόν), come la duplice, rivoluzionaria domanda iniziale suggerisce (v. 1), il venir meno dell'"Afrodite d'oro" – una *iunctura* omerica (11 volte tra *Iliade* e *Odissea*) divenuta qui ipostasi dell'amore – e quindi di ogni interesse e spinta verso la sfera erotica (v. 2 "non mi importino più") non può che tradursi in un insopprimibile desiderio di morte (v. 2). Gli eroi – e gli dèi – omerici non erano certo insensibili alle lusinghe amorose, ma nessuno di loro ne avrebbe mai fatto la ragione stessa del vivere: la provocatoria identificazione di βίος e τερπνόν serve in realtà a presentare una realtà differente, perché la vita degna di essere vissuta dura poco e la vecchiaia sopraggiunge fulminea, cancellando ogni piacere e ogni gioia (vv. 5-10). L'idea per cui una morte che giunga al termine della giovinezza sarebbe in fondo il destino più desiderabile troverà singolari consonanze nell'edonistica e libertaria ideologia giovanile del 1968, anche se pare piuttosto improbabile che eroi dalla vita breve e piacevole, quali James Dean, Bob Marley e Jimi Hendrix, con la vasta tribù dei loro adoratori, si siano mai ispirati a Mimnermo. Una ripresa iper-pessimistica è invece nel *corpus Theognideum*, ai vv. 425-428, dove "non nascere" è la "cosa migliore" (così anche Soph. *OC* 1225s.), ovvero, una volta nati, morire il prima possibile.

I "fiori della giovinezza (ἦβη)", e cioè di quel breve βίος che coincide con il τερπνόν, sono infatti ἀρπαλέα, e cioè attraenti, da afferrare ("desiderabili", appunto) e "rapidi", fugaci al tempo stesso (ὀλιγοχρόνιον, "di breve tempo", come un sogno, ὄναρ, è infatti la "preziosa giovinezza" nel fr. 5,4s. W.<sup>2</sup>): i rapporti amorosi consumati nel segreto (κρυπταδία φιλότης), i doni e i pegni d'amore "dolci come miele" e il "letto", endiadica sineddoche a riprendere e a ribadire la φιλότης incipitaria. Giocando a riformulare in chiave erotica brandelli di *épos* (il "fiore della giovinezza", in *Il.* XIII 484, designa la fiorente prestanza fisica di Enea) e promulgando la legge universale (v. 5 "per gli uomini come anche per le donne") di questo amore materiale non meno che spirituale, Mimnermo propone in verità la propria sconsolata riflessione sul tempo: il 'catalogo del τερπνόν' cominciato al v. 3, in effetti, si interrompe bruscamente a metà del v. 5, quando l'incalzante, doloroso arrivo della vecchiaia – sapientemente ritardata dall'epiteto e dal verbo ed enfaticamente isolata, in *enjambement*, nell'*incipit* del v. 6 – trasforma il *plazer* (il catalogo delle gioie) in *enueg* (il catalogo dei fastidi), in un cupo registro di tutte le brutture della 'terza età' (vv. 6-9).

Che la vecchiaia renda l'uomo, ogni uomo, parimenti "spregevole e brutto" (con la consueta commistione di etica ed estetica) è disinvolta estensione di una celebre notazione tirtaica a proposito dell'anziano guerriero colpito a morte (T3,26), mentre il costante processo di consunzione messo in atto dalle angosce, anch'esse immancabilmente κακάι, tutt'intorno al cuore (ἀμφὶ φρένας), quasi come in un assedio, parrebbe autonoma rielaborazione di Mimnermo – sempre attento alle implicazioni psichiche degli eventi esistenziali (cf. T5) – delle addolorate riflessioni di Ettore in *Il.* XV 60s. L'alienante disinteresse per l'ἔρωσ (v. 2) si associa in vecchiaia, a ulteriore conferma della desiderabilità della morte, a un'incapacità di godere alla vista dei raggi del sole (v. 8), la più antica icona della vita stessa (cf. *Il.* VIII 477-481).

A Tirteo, Mimnermo pare ritornare al v. 9: se il giovane del poeta spartano "per gli uomini è mirabile a vedersi, e suscita l'amore nelle donne", questo vecchio "fastidioso è ormai per i ragazzi, e oggetto di disprezzo per le donne". I "ragazzi" sono naturalmente i παῖδες καλοί, cioè i giovani oggetti di quella pederastia con valenza sociale ed educativa, anch'essa afferente al culto di Afrodite, così generalizzata nel mondo greco arcaico e classico: ma le attenzioni di un vecchio producono fastidio e ostilità (egli è infatti ἐχθρός), e nelle donne suscitano insulti e aperto disprezzo (l'ἀτιμία espressa in ἀτίμαστος). È in questo modo – avvilito sul piano fisico, spirituale e infine sociale – che una generica, imprecisata divinità (θεός) volle rendere "penosa", fonte di mero dolore, la deprecata vecchiaia (v. 10, linguisticamente rifatto su *Od.* XI 101).

## T5 (Mimn. fr. 2 W.<sup>2</sup>)

ἡμεῖς δ', οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὄρη  
ἔαρος, ὅτ' αἴψ' ἀγῆς αὖξεται ἠελίου,  
τοῖς ἱκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἦβης  
τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν  
οὔτ' ἀγαθόν· Κῆρες δὲ παρεστήκασιν μέλαιναν, 5  
ἢ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,  
ἢ δ' ἑτέρη θανάτοιο· μίνυνθα δὲ γίνεται ἦβης  
καρπός, ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἠέλιος.  
αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὄρης,  
αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίωτος· 10  
πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίνεται· ἄλλοτε οἶκος  
τροχυῶνται, πενίης δ' ἔργ' ὀδυνηρὰ πέλει·  
ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδύεται, ὧν τε μάλιστα  
ἰμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Αἴδην·

|| Stob. IV 34,12 || 2 ἀγῆς Schneidewin : -ῆ codd. || 16 διδῶ S<sup>pc</sup>MA, Verdenius : διδοῖ Par. gr. 1985, Regin. gr. 146 et edd. pll.

Immagine di splendore e di fragilità a un tempo, quella – topica – delle foglie è qui associata a un rilevatissimo pronome personale incipitario, un “noi” inclusivo di tutta l’umanità (v. 1): le riflessioni sapienziali di Mimnermo non scaturiscono dalla mente fredda di un ordinato raccoglitore di *maximes*, ma comportano il coinvolgimento del poeta nelle dure leggi dell’esistenza che egli scopre sulla propria pelle. Per tutto il primo distico, foglie, germogli primaverili e raggi splendenti (αὐγαί) del sole concorrono a comunicare un’idea di crescita (espressa dai verbi: φύει, “produce”, ἀξάνεται, “crescono”): è la fase ascensionale, luminosa e verdeggiante, dell’esistenza. Ma già nel secondo distico, ai consueti “fiori della giovinezza” è associato un tempo breve quanto un “cubito”, un avambraccio fino al gomito (Alceo, nel fr. 346,1 V., definirà un “dito” il “giorno”), e il piacere e la gioia connessi nella τέρψις (v. 4 τερπόμεθα) sono associati a un’effimera ignoranza del male e del bene inviati dagli dèi (vv. 4s. εἰδότες οὔτε κακὸν / οὔτ’ ἀγαθόν), che l’esperienza della vita si incaricherà di dissipare, dolorosamente. L’inesperienza del male e l’ignoranza del bene (ciò che consente di non cercarlo affannosamente e di non disperarsi avvertendone l’assenza), infatti, sono le caduche condizioni della fanciullezza dell’uomo, la serena ma breve libertà delle foglie e dei germogli sotto i raggi solari, l’ignara *tranquillitas animi* dei “gigli dei campi e degli uccelli del cielo”. Ma quando la crescita raggiunge la fine del “cubito”, la felice ignoranza cede il passo a un’atroce consapevolezza, la τέρψις agli affanni e alle sofferenze (vv. 5-16).

Ritardato in *enjambement* all’inizio del v. 5, il “bene” serve altresì a produrre il contrasto con il secondo emistichio, con cui comincia la parte *noire* dell’elegia. Nera come i mortiferi destini, “Chere” (destini di “nera morte” sin dall’*Iliade*, II 834 = XI 332), che stanno già addosso (παρεστήκασι), quando ancora non se ne ha la nozione. La fiorente giovinezza, in effetti, ha due uscite, entrambe “nere”: la prima, e la più “penosa”, è la “vecchiaia” (γῆρας), l’altra è la morte (vv. 6s.). La scelta tra due Chere, una morte precoce dopo una giovinezza gloriosa ovvero un’oscura vecchiaia, sono presentate da Teti al figlio Achille in *Il.* IX 410-416. In ogni caso, un attimo soltanto dura il frutto della giovinezza, quanto lo spandersi del sole sulla terra, quasi un lampo tra due ombre. I vv. 7s. ribadiscono e ampliano il concetto già espresso al v. 3, corredandolo dell’unica conclusione possibile, una volta che questa breve stagione giunga al termine e segni definitivamente il passo (v. 9 παροαμείψεται): la desiderabilità della morte rispetto all’esistenza (βίωτος, v. 10).

Due distici e mezzo (vv. 11-15) forniscono con dovizia di esempi la prova che “muore presto colui cui gli dèi voglion bene”, come avrebbe detto tre secoli dopo Menandro (*Dis ex.* fr. 4 K.-A.): le sofferenze – psicofisiche, come sempre in Mimnermo – si affollano in gran numero nel cuore (v. 11), e ora sono preoccupazioni materiali, come la progressiva consunzione del patrimonio (οἶκος, lett. “casa”) e la conseguente comparsa degli effetti nefasti (δουνηρά, “dolorosi”, con un epiteto caro a Mimnermo: cf. T4,5) della povertà (vv. 11s.), ora la pungente assenza dei figli (una privazione affettiva ed economico-sociale al tempo stesso, se proprio i figli erano garanzia di una vecchiaia serena), il cui peculiare rimpianto (v. 14 ἰμείρων) accompagna sin nell’Ade (vv. 13s.), ora una malattia “che strazia il cuore” (v. 15 θυμοφθόρον) non meno che il corpo (v. 15, con la consueta associazione di fisiologia e psicologia). Una condizione che il poeta non sente come eccezionale: non vi è nessuno tra gli uomini infatti – conclude il v. 16 – cui Zeus (non più il generico “dio” di T4,10) non assegni “una gran massa di sofferenze” (κακὰ πολλὰ).

## T6 (Sol. fr. 4 W.<sup>2</sup>)

ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ’ ὀλεῖται  
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·  
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη  
Παλλὰς Ἀθηναίη χειρὰς ὑπερθεν ἔχει·  
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν 5  
ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,  
δήμου θ’ ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον  
ὑβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·  
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας  
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ 10  
.....  
πλουτέουσιν δ’ ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι  
.....

οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων  
 φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ' ἀρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,  
 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,  
 ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα, 15  
 τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη,  
 τοῦτ' ἤδη πάση πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,  
 ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἦλυθε δουλοσύνην,  
 ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὐδοντ' ἐπεγείρει,  
 ὅς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην· 20  
 ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστν  
 τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικέουσι φίλαις.  
 ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακὰ· τῶν δὲ πενιχρῶν  
 ἰκνέονται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπὴν  
 πρᾶθέντες δεσμοῖσι τ' ἀεικελίοισι δεθέντες 25

.....

οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἐκάστω,  
 αὐλίοι δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,  
 ὑψηλὸν δ' ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορον, εὗρε δὲ πάντως,  
 εἰ καὶ τις φεύγων ἐν μυχῶ ἢ θαλάμου.  
 ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει, 30  
 ὥς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει·  
 Εὐνομίη δ' εὐκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,  
 καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας·  
 τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,  
 αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα, 35  
 εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ' ἔργα  
 πρᾶννει· παύει δ' ἔργα διχοστασίης,  
 παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς  
 πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

|| Dem. 19,254s. || 4 ἡμετέρη Camerarius : -a codd. || 11 ante et post hunc versum lacunam statt. edd. pll. | πλουτέουσιν Fick : -τοῦσιν codd. || 13 ἐφ' ἀρπαγῇ codd. recc. : ἀφαρπαγῇ cum codd. pott. West || 16 ἀποτεισομένη Hiller : -τισαμένη YPV : -τισομένη Mon. gr. 85<sup>pc</sup> || 22 ἀδικέουσι West : -κοῦσι codd. | φίλαις Bergk : φίλοις codd. : φίλους F<sup>pc</sup>, West || 24 ἰκνέονται Fick : -νοῦνται codd. || 25 post hunc versum lacunam statt. Schneidewin et Sauppe || 29 ἢ θαλάμου Schneidewin : ἢ -μῶ codd. || 31s. -ἴη Bergk : -ία codd.

Se Demostene citava dall'inizio l'elegia soloniana, questa si apriva con una dichiarazione di fede: il destino decretato (αἴσα) da Zeus e l'intima volontà (φρένες) degli dèi beati immortali (una *iunctura* già epica, "Zeus e gli dèi immortali", per indicare l'insieme delle divinità olimpiche) non permetteranno una rovina completa della "nostra" (con il "noi" politico, già adibito da Tirteo, T2) città (vv. 1s.), perché la magnanima figlia di un padre così tremendamente potente (Zeus), Pallade Atena, in qualità di ἐπίσκοπος, "protettrice", vi tiene sopra le mani dall'alto, a imperitura protezione (vv. 3s.). Il consolatorio 'cappello' rende acuto il contrasto tra il luminoso destino di Atene, garantito dalla benevolenza degli dèi, e l'azione deliberatamente distruttrice (vv. 5s. "vogliono ... dissipare") dei suoi cittadini, in preda alla folle demenza, sedotti dalle lusinghe delle ricchezze (χρήματα). La frecciata è diretta all'intero corpo sociale (gli ἄστοί sono appunto i "cittadini"), ma l'accento alle ricchezze e alla brama di denaro potrebbe far pensare che Solone avesse in mente, accanto ai nuovi ricchi che avevano ormai rotto gli antichi equilibri, anche i grandi latifondisti la cui insensata cupidigia finiva per mettere a repentaglio – seminando un rivoluzionario scontento – lo stesso primato sociale dell'aristocrazia. In ogni caso, la rampogna è immediatamente indirizzata all'"ingiusto disegno" dei capi del popolo, per i quali è già disposto (ἐτοῖμον, lett. "pronto") un destino di sofferenze senza numero, inevitabile effetto della "grande arroganza" (ὑβρις μεγάλη: vv. 7s.). Essi, infatti, non sanno contenere la "dismisura", quel senso di insolente onnipotenza che nasce dal lusso o dal successo eccessivo (κόρος, v. 9), e che conduce infine a quell'accecamento (ἄτη, v. 35) immancabilmente oggetto di punizione divina (v. 16).

Nell'ambito concreto di un simposio (cf. vv. 9s. παρούσας / εὐφροσύνας) – la cui necessaria "letizia conviviale" (εὐφροσύνη), il cui "ordinato decoro" (κόσμος) e il cui "sereno svolgersi" (ἡσυχία) sono messi a repentaglio da questi atteggiamenti di arrogante ostilità interna (v. 10) – Solone inizia la sua requisitoria contro gli opposti estremismi rispolverando concetti-cardine e parole-chiave dell'etica arcaica: l'insensatezza (che nel mondo greco antico è sempre una perdita di contatto con il proprio posto nella

società), la brama di denaro, l'ingiustizia producono ὕβρις, una lotta violenta e tracotante per travalicare i limiti della propria condizione, e l' ὕβρις genera κόρος, la "sazietà" (che in Omero e in Esiodo è ancora una soddisfazione positiva) pernicioso, la quale sancisce la perdita del contatto con se stessi e si traduce con ciò stesso in accecamento, ἄτη, causa e non di rado strumento, al tempo stesso, dell'inevitabile punizione (τίσις) degli dèi. La pedagogia conservatrice e 'centrista' di Solone, che si nutre degli sperimentati *slogans* dell'aristocrazia ellenica (dai poemi omerici a Esiodo, sino ai vv. 41-52 del *corpus Theognideum*, assai vicini all'*Eunomia* soloniana), non si rivolge dunque all'intera comunità civica, come un discorso istituzionale, ma piuttosto a una più o meno ampia cerchia di simposiasti, chiamati a condividere un progetto di lungimirante moderazione.

Il v. 11 è un pentametro tra altri due pentametri, segno evidente di una lacuna di almeno due esametri (e probabilmente non molto ampia) prima e dopo il verso o di una corruzione di un originario esametro. La sezione (vv. 11-14) analizza le azioni dell'ὕβρις: l'arricchimento di chi si lascia persuadere da (e quindi ad) intraprese ingiuste (v. 11), la caduta di qualsiasi sentimento reverenziale nei confronti delle proprietà consacrate al culto (ἱερὰ κτέανα) e in definitiva di qualsiasi bene pubblico (v. 12), la perversa *varietas* di furti e di violente rapine (v. 13), e insomma l'incuria per i venerandi fondamenti di Δίκη, la dea della giustizia. La trasgressione, come si è detto, comporta automaticamente la punizione (vv. 15-25): Dike, pur silenziosa (l'immagine ricorda quella delle esiodee Αἰδώς e Νέμεσις, che abbandonano la terra in bianche vesti, in *Opere* 197-201), abbraccia con la mente il presente e il passato, annota ogni delitto, e con il tempo verrà a far pagare il giusto fio ai colpevoli (vv. 15s.). La ferita, cui non è possibile sfuggire (v. 17 ἀφύκτον: il concetto è poi sviluppato ai vv. 27-29), è anzi già qui ("ormai" e "rapidamente" correggono il precedente "col tempo"), e tocca l'intera città: lo strumento della pena è l'orribile schiavitù (v.18: qui è la schiavitù per debiti di chi ha perso la terra – o degli "ectemori", che versavano ai ricchi la sesta parte del prodotto – e persino la libertà personale), da cui scaturiscono lotte interne e persino la sempre "dormiente" guerra civile (v. 19), che distrugge l'"amabile età" di molti, cioè provoca un sensibile decremento tra i giovani, baluardo e speranza della comunità (v. 20). Altrettanto "rapidamente" (v. 21), per la subdola azione di elementi ostili, la città "amatissima" (l'epiteto πολυέρωτος, pur tipico già nell'*épos*, pare qui quasi un appello alla concordia di tutte le sue componenti) si sfalda e si consuma in congreghe cospiratrici (σύνοδοι) gradite soltanto a chi medita azioni ingiuste e violente (v. 22). Il tragico consuntivo (v. 23) permette di precisare che sono soprattutto i poveri a fare le spese della "ferita" cittadina e lo scenario che Solone sapientemente dipinge a fosche tinte pare quasi il preludio di una sanguinosa rivoluzione: forzosi autoesili in massa (v. 24), alienazione dei beni e delle persone, e prigionie ormai non più tollerabili (v. 25).

Con il v. 26 (ancora un esametro, come il v. 25, il che costringe a ipotizzare una lacuna di almeno un pentametro tra i due versi), il poeta-educatore (cf. v. 30 "sono queste le cose che il cuore mi impone di insegnare agli Ateniesi") insiste sull'ineluttabilità di quella che è ormai una "pubblica sciagura" (δημόσιον κακόν: cf. Theogn. 50), perché penetra in casa a ciascuno, né valgono più a trattenerla porte esterne e alti recinti (vv. 27s.): attraverso il ricorso all'usuale metafora del nemico assediante, Solone tratteggia il salto del κακόν, la sua capacità di trovare "comunque" anche chi si sia rifugiato nell'angolo più riposto della stanza più interna (il θάλαμος, appunto) della casa (vv. 28s.).

L'angoscia trasmessa da questa parossistica caccia all'uomo, a ogni cittadino, serve ad anticipare – attraverso uno snodo in cui l'oscuro quadro descritto riceve finalmente l'accusatoria definizione (già esiodica: cf. *Th.* 230) di Δυσνομία, "Malgoverno" (v. 31) – la *pars construens* dell'elegia, in cui il 'moderato' espone il proprio programma di "buon governo" (vv. 32-39). Come in una sospirata epifania, Εὐνομία (anch'essa personificazione già esiodica: cf. *Th.* 902) "rivela" (ἀποφάνει) tutte le componenti della comunità perfettamente ordinate e al proprio posto (εὐκοσμία), ben fatte e connesse (ἄρτια). Il presupposto di una simile costruzione – che a differenza dell'εὐνομία tirtaica, dono degli dèi, è opera squisitamente umana, e non ha neppure modelli storici cui richiamarsi, situandosi piuttosto in un futuro ideale – è la soppressione, o almeno l'attenuazione, di ogni fattore di disturbo o anche solo di increspatura della stabilità sociale. Con un lungo asindeto, sapientemente orchestrato da chiasmi, anafore, omeoteleuti e assonanze, Solone descrive le azioni di "Buongoverno" come una tenace e mai conclusa lotta contro le malattie della società già nominate nei versi precedenti: Εὐνομία "frequentemente" (prudente limitazione) riesce a imporre la prigionia agli ingiusti (v. 33), leviga le asperità (il tema è sapienziale: cf. Is. 40,4 "Ogni valle sia colmata e ogni montagna e collina siano abbassate, il terreno accidentato diventi piano e quello scosceso una valle"), pone fine al κόρος, ottunde (cioè affievolisce, pur senza eliminare del tutto: ancora una volta realisticamente) l'ὕβρις (v. 34), dissecca i fiori sempre rigogliosi dell'*áte*, raddrizza le sentenze distorte di esiodica memoria (*Op.* 221, dove i giudici "mangiatori di doni con sentenze deviate amministrano la giustizia"), mitiga (di nuovo: non azzera) le azioni superbe, fa cessare gli effetti del conflitto sociale, fa cessare (si noti l'anafora) la rabbia che nasce dalla contesa dolorosa (altra eco esiodica, di *Op.* 11-16: si tratta qui dell'ἔρις 'cattiva', preludio di conflitto, non di quella che stimola lo spirito di emulazione e innesca virtuose competizioni). La conclusione – se la citazione demostenica esauriva i versi soloniani – replica, quasi con un *hoc erat demonstrandum*, l'impegnativa asserzione del v. 32: sotto il "Buongoverno", tutte le cose (ma l'espressione neutra include nuovamente le parti sociali e il loro agire) tra gli uomini sono ἄρτια, "ben fatte e connesse", e inoltre πινυτά, "assennate, razionali" (vv. 38s.). Uno *slogane* che suggella il moderatismo 'illuminato' di Solone: la coesione sociale richiede ragionevolezza, e la ragionevolezza reclama coesione sociale.

T7  
(Sol. fr. 27 W.<sup>2</sup>)

παῖς μὲν ἄνηβος ἔων ἔτι νήπιος ἕρκος ὀδόντων  
 φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἔπτ' ἔτεσιν.  
 τοὺς δ' ἑτέρους ὅτε δὴ τελέση θεὸς ἔπτ' ἐνιαυτούς,  
 ἥβης δ' ἐκφαίνει σήματα γεινομένης.  
 τῇ τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεξομένων ἔτι γυίων 5  
 λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης.  
 τῇ δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδι μέγ' ἄριστος  
 ἰσχύν, ἧ τ' ἄνδρες πείρατ' ἔχουσ' ἀρετῆς.  
 πέμπτῃ δ' ὄριον ἄνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι 10  
 καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεήν.  
 τῇ δ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός,  
 οὐδ' ἔρδειν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.  
 ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος  
 ὀκτώ τ' ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.  
 τῇ δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ 15  
 πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.  
 τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἴκοιτο,  
 οὐκ ἂν ἄωρος ἔων μοῖραν ἔχοι θανάτου.

|| Phil. *Op. mund.* 104 (I), Clem. Alex. *Strom.* VI 144,3s. (cf. V 108,1) (II), *An. Par.* I 46 Cr. (III), *Anatol. Περὶ δεκ.* 37 Heib. (IV), *Apostol.* XIV 94 (V). Cf. *Hdt.* I 32,2, *Arist. Pol.* VII 14,11s., 1335b 32-35, 15,10, 1336b 37s., *Ps.-Hipp. Hebd.* 5, *Diog. Laert.* I 55, *Cens. Nat.* 14,7, *Ambr. Epist.* 31(44),13, *Macr. Somn.* I 6,70-76 || 4 δ' ἐκφαίνει *malui* (cf. *Theogn.* 967) : ἐκφαίνει *testt.* et *edd. pll.* : †δὲ φάνει† *West* || 5 ἔτι *Emperius* : ἐπὶ *testt.* || 8 πείρατ' *Stadtmüller* : σήματ' *testt. pll.* || 14 τ' *Mangey* : δ' *testt.*

Diciotto versi, un distico per ogni settennio – tranne che per il settimo e l'ottavo, che sono condensati ai vv. 13s. – un periodo ben concluso per ogni distico: la semplicità e la ripetitività della struttura – che, se si eccettua la prima coppia di versi, propone sempre in *incipit* di distico il numerale del settennio in esame (o, al v. 3, l'equivalente τοὺς δ' ἑτέρους, “gli altri”, “i secondi”) – sottolinea l'armoniosa, rassicurante regolarità della parabola umana, la cui parte ascendente si estende sino al v. 14, cioè sino ai 56 anni, un periodo in cui i “segni” (σήματα) di ogni eptade documentano una crescita, sul piano fisico, intellettuale o sociale; ma un'eufemistica delicatezza tocca anche le due ultime età: il nono settennio, quello che si compie a 63 anni, cui corrisponde – nel persistere della δύναμις, l'“energia” – appena un'indebolimento della forza intellettuale e verbale rispetto alle “azioni grandi e virtuose”, e infine il decimo, che si compie a 70 anni, in cui l'approdo alla morte è presentato come un misurato e sereno compimento (τελέσας κατὰ μέτρον).

La prima eptade è quella del fanciullo impubere (ἄνηβος) e infante (νήπιος), e il segno della crescita è rappresentato da un'omerica “chiostra dei denti” (ἕρκος ὀδόντων), che spunta e cade nel corso del settennio (vv. 1s.). I secondi sette anni, il cui compiersi è ricondotto alla benigna azione del dio (θεός, un dio generico, verosimilmente Zeus), sono gli anni della “pubertà”, che fa tutt'uno con la “giovinezza” (ἥβη) e dispiega qui i propri “segni” (vv. 3s.). La barba, poeticamente definita il “fiore di una pelle che sta cambiando”, è il “lanoso” segnale del terzo settennio (14-21), in cui continua altresì la rigogliosa crescita delle membra (vv. 5s.). I ventotto anni (vv. 7s.) costituiscono, nella segmentazione soloniana, il culmine della vigoria fisica (ἰσχύς), l'indispensabile strumento con cui gli uomini offrono le prove (πείρατα) del loro valore (ἀρετή), mentre tra i 28 e i 35 anni (vv. 9s.) si compie il tempo opportuno per pensare alle nozze (γάμος) e – le due “conquiste sociali” sono immediatamente associate – per dare una discendenza di figli alla propria stirpe (γενεά). Il vigore intellettuale, invece, si perfeziona tra i 35 e i 42 anni – quando scompare, con l'impulsività giovanile, qualsiasi inclinazione a compiere azioni sconsiderate (vv. 11s.) – e raggiunge il culmine, insieme a quello dell'eloquio (γλῶσσα, “lingua”, con efficace e topica *sinceddoche*) che gli è indissolubilmente connesso (cf. anche il v. 16), nelle due eptadi successive, e quindi sino ai 56 anni (vv. 13s.).

La parte dolcemente discendente della parabola ha inizio soltanto nel nono settennio, quando alla continuità della δύναμις corrisponde un lento infiacchirsi – si direbbe – della lucidità mentale e verbale (γλῶσσα τε καὶ σοφίη) e si compie acconciamente (κατὰ μέτρον, lett. “secondo misura”) nell'ultimo (vv. 17s.), quando nessuno potrebbe più dire di aver raggiunto anzi tempo (ἄωρος) il proprio inevitabile destino di morte (μοῖρα θανάτου).



**T8**  
**(Theogn. 19-26)**

⊗ Κύρνε, σοφιζομένω μὲν ἐμοὶ σφρηγὶς ἐπικείσθω  
 τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὐποτε κλεπτόμενα, 20  
 οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῖσθλοῦ παρεόντος·  
 ὧδε δὲ πᾶς τις ἐρεῖ· “Θεύγνιδός ἐστιν ἔπη  
 τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός”·  
 ἀστοῖσιν δ' οὐπὼ πᾶσιν ἀδεῖν δύναμαι·  
 οὐδὲν θαυμαστόν, Πολυπαῖδη· οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς 25  
 οὔθ' ὕων πάντεσσι ἀνδάνει οὔτ' ἀνέχων.

|| **Ao** (I); **(22 Θεόγνιδος-23 Μεγαρέως)** Xen. *Περὶ Θεόγνιδος* ap. Stob. IV 29,53 (II); **(25 οὐδὲ-26)**  
*P. Berol.* 12319 (*ostrakon*) (III)

L'elegia proemiale si apre nel nome di “Cirno”, il giovane Polipaide, di cui Teognide, secondo un istituto ben diffuso negli ambienti aristocratici greci di ogni epoca, dovette essere l'educatore e l'amante, vale a dire l'iniziatore alla vita adulta in tutte le sue implicazioni. È il giovane cui il poeta – ben conscio della funzione ‘eternante’ di una poesia che poteva quindi essere stabilmente conservata – proclama di aver donato le ali, per volare sul mare sconfinato e sulla terra intera, nelle feste e nei simposi allietati dai fanciulli e dagli auli, e persino quando il nome di un uomo ormai sepolto risuonerà ancora e attraverserà l'Ellade guidato dalle Muse coronate di viole (vv. 237-254). L'allocuzione, tuttavia, non ha un significato di mero omaggio all'amato – come nella tradizione della lirica italiana a partire dal Duecento – e serve piuttosto a rimodulare sulla realtà culturale ellenica uno schema espressivo tipico della tradizione didascalico-sapienziale mediorientale, per cui un saggio (un padre, un consigliere o un *visir*, un sacerdote, la sapienza stessa personificata, il saggio Esiodo) impartisce a un suo protetto (un figlio, un re, un giovane adepto, il bamboccio Perse) massime e precetti utili per la vita. Già dalla prima parola, dunque, il simposiale uditorio di Teognide – che verosimilmente conosceva *de visu* sia il poeta sia il suo giovane *partner* – veniva avvertito del contenuto gnomico-didascalico dei versi che avrebbe ascoltato.

E tuttavia non è un tema sapienziale quello che il Megarese affronta *in limine*: si tratta piuttosto di un sistema, escogitato dal depositario di una σοφία (v. 19 σοφιζομένω) che è tecnica poetica ed esperienza esistenziale insieme, per difendere i propri versi sia contro i furti da parte di altri poeti o circoli rivali, desiderosi di appropriarsene (v. 20), sia contro falsificazioni di altri, interessati a ‘farsi schermo’ con il nome di Teognide (v. 21). Questa esigenza di ‘sigillare’ il proprio canto, che in un'epoca di fine giurisprudenza sul diritto d'autore può apparire del tutto naturale, segnala tuttavia – in un contesto in cui la ‘letteratura’ aveva ancora uno statuto generalmente orale e il canto era composto primariamente per essere ‘consumato’ in occasioni precise – una certa diffusione e conservazione della poesia anche al di fuori del simposio eterico per cui era stata creata, e al tempo stesso un'esigenza di controllo del singolo poeta (e forse, dietro di lui, del singolo circolo aristocratico) sulla propria produzione. Queste condizioni sembrano postulare anche un qualche tipo di registrazione scritta dei documenti poetici, che può forse essere inquadrata in quelle misure a difesa del proprio *status* e delle proprie tradizioni che la sempre più minacciata aristocrazia clanica greca dovette mettere in atto in una fase critica della propria storia come il VI secolo. Che “ognuno” debba dire “di Teognide sono i versi, / il Megarese: tra gli uomini tutti si è invero estesa la sua rinomanza” (v. 22) rappresenta allora un ‘marchio di fabbrica’ che sancisce, con l'esistenza e la “rinomanza” (cf. v. 22 ὀνομαστός) del poeta, anche quella del suo gruppo. E che proprio questa fosse la σφραγίς, il sigillo che non il poeta, ma ogni uditorio, volta per volta, al momento del riconoscimento autoriale pone (al v. 19, infatti, Teognide dice “sia posto”, non “ho posto”), quasi necessariamente, pare almeno una concreta possibilità.

Dopo l'altisonante autoproclamazione (“tra gli uomini tutti si è invero estesa la sua rinomanza”), d'altra parte, il poeta – con garbata autoironia, che diventa aperto sorriso nell'implicito e irriverente paragone con Zeus dei vv. 25s., quasi a dire che qualsiasi azione umana, persino la più neutra, suscita inimicizie e rancori – sembra circoscrivere a un contesto meramente cittadino (v. 24) l'estensione della propria fama. Non si potrà escludere che anche questo elegante messaggio conclusivo fosse diretto ai membri dell'eteria, e alludesse – nell'avanzare la possibilità che vi sia qualcuno cui il poeta non piace – a quelle ‘contaminazioni’ sociali che ormai insidiavano persino i simposi aristocratici.

**T9**  
**(Theogn. 39-52)**

⊗ Κύρνε, κύει πόλις ἦδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκη ἄνδρα  
 εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης. 40  
 ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔθ' οἶδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δέ

τετράφαται πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν.  
 οὐδεμίαν πω, Κύρον', ἀγαθοὶ πόλιν ὄλεσαν ἄνδρες,  
 ἀλλ' ὅταν ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσιν ἄδη  
 δῆμόν τε φθείρωσι δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν 45  
 οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος·  
 ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμίεσθαι,  
 μῆδ' εἰ νῦν κεῖται πολλῇ ἐν ἡσυχίῃ,  
 εὖτ' ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ' ἀνδράσι ταῦτα γένηται,  
 κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῶ ἐρχόμενα. 50  
 ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν  
 μούναρχοί τε· πόλει μήποτε τῆδε ἄδοι.

|| Ao || 47 ἀτρεμίεσθαι Wackernagel : ἀτρεμέεσθαι codd. | 52 τε Leutsch : δὲ codd.

La storia del lungo periodo tra la fine del VII e il VI sec. a.C. insegnò amare verità alle aristocrazie cittadine: le pretese ormai antistoriche dei ceti nobiliari rispetto a diritti anticamente acquisiti ma ormai soggetti a un progressivo sgretolamento (la “malvagia arroganza” del v. 40) e la sempre più inarrestabile avanzata di istanze di *homines novi*, ceti mercantili, contadini espropriati e ridotti in semi-schiavitù conducevano a contrasti talmente violenti e distruttivi da richiedere l'intervento di plenipotenziari non di rado interessati. Appoggiati quasi sempre da soggetti sociali ‘nuovi’, propugnatori in prima persona o tiepidi esecutori (più o meno eterodiretti) di riforme sociali quasi sempre a danno dei grandi latifondisti e dei privilegi nobiliari, i tiranni costituivano un autentico spauracchio per tutte le aristocrazie conservatrici delle πόλεις elleniche, e non fa meraviglia che Teognide apra (vv. 39s. “temo che possa infine partorire un uomo / che funga da raddrizzatore, εὐθυντήρ, della nostra malvagia arroganza”) e chiuda (v. 52, dove sono di scena i μούναρχοι, i “reggenti singoli”, coloro che esercitano da soli, μῶνοι, il potere, l'ἀρχή) la propria elegia, con quasi tabuistici sinonimi, nel segno della deprecata tirannide.

Davanti a un simposio di concittadini (ἄστοι), probabilmente all'interno di un circolo antagonista rispetto all'attuale governo della città, Teognide salva dalle rampogne la cittadinanza, di cui è anzi elogiata la persistente abitudine di restare al proprio posto (la σωφροσύνη cui rimanda il σαόφρονες, “assennati”, del v. 41), e le dirige piuttosto, solonianamente, contro le “guide”, i “capi” (gli ἡγεμόνες): là, condannati a un destino, già pronto, di sofferenze in gran numero (T6,8); qui, già volti, deliberatamente, a un'atroce caduta in “una gran massa di mali” (v. 42). Ma qui Teognide si diparte dal modello soloniano e divide torti e ragioni con un coltello dichiaratamente di parte: “gli uomini buoni, Cirno, mai nessuna città hanno inver condotto alla rovina”, recita il v. 43, che assolve un'intera classe sociale (di cui pure tre versi prima si ammetteva l'ὑβρις) dalle responsabilità del disastro; che competono per intero, invece, a un'altra ὑβρις, quella dei κακοί, nella loro distruttiva opera di corruzione del popolo (il δῆμος, che qui pare ancora un termine collettivo e non di parte, come poi invece nel V sec., quando designerà direttamente la fazione ‘popolare’) e di stravolgimento dell'amministrazione della giustizia (v. 45), in vista di guadagni economici e di potere politico (v. 46). L'insistenza sullo stravolgimento di “sentenze” (δίκαι), già presente in Solone (T6,14 e 36) e prima ancora in Esiodo (*Op.* 35-39, 219-221, etc., sullo sfondo del perduto processo che l'oppose al fratello Perse), getta qualche luce su modalità e strumenti (tra cui riforme giudiziarie e processi) con cui le classi emergenti si ritagliarono un ruolo economico e politico (i “guadagni” e il “potere” del v. 46) in contesti precedentemente dominati da autoreferenziali aristocrazie terriere. Le quali – come testimoniano Esiodo, Solone e Teognide, e secondo una retorica dell'intransigente conservatorismo approdata sino all'età contemporanea – gridarono ovviamente al complotto giudiziario e al sovvertimento della Giustizia.

Una città del genere non può “restare a lungo tranquilla” (v. 47), nemmeno se la pace, cioè l'equilibrio sociale, che al momento vi regna – e che sempre Solone rilevava tra le “gioie” del simposio cui indirizzava la propria εὐνομία (T6,9s.) – sembri stabile e abbondante (v. 48). Ciò che è gradito ai κακοί, infatti, e dunque soprattutto i turpi “guadagni” (κέρδεα) cui sono dediti, non può sopraggiungere se non insieme a un altro idolo polemico già di Solone (T6,26), quel δημόσιον κακόν, la “pubblica sciagura” (v. 50), che chiunque si veda sottrarre un privilegio denuncia al fine di mantenere lo *status quo ante*. Le conseguenze, che l'oltranzismo teognideo imputa ovviamente alla sola parte avversa, sono sotto gli occhi di tutti: rottura della pace sociale (στάσεις, “sedizioni”), ricorso all'omicidio come arma di lotta politica (φόνοι ἔμφυλοι) e, naturalmente, la tirannide (μούναρχοι, i “monarchi”). Agli occhi di Teognide, la situazione doveva essere precipitata, se alle ambiziose, eunomiche cure soloniane (T6,32-39) fa qui da *pendant* un malinconico scongiuro: dio non voglia! (v. 52 “mai ciò piaccia alla nostra città”, dove il ‘piacere’, e quindi l'interesse, dell'intera comunità cittadina è sapientemente distinto, e anzi opposto a quello dei κακοί, citati ai vv. 48s. immediatamente precedenti).

**T10**  
**(Theogn. 119-128)**

χρυσοῦ κιβδήλοιο καὶ ἀργύρου ἀνσχετὸς ἄτη,  
Κύρνε, καὶ ἐξευρεῖν ῥάδιον ἀνδρὶ σοφῶ. 120  
εἰ δὲ φίλου νόος ἀνδρὸς ἐνὶ στήθεσσι λελήθη  
ψυδρὸς ἐών, δόλιον δ' ἐν φρεσὶν ἦτορ ἔχη,  
τοῦτο θεὸς κιβδηλότατον ποίησε βροτοῖσιν,  
καὶ γνῶναι πάντων τοῦτ' ἀνιηρότατον.  
οὐδὲ γὰρ εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, 125  
πρὶν πειρηθείης ὥσπερ ὑποζυγίου,  
οὐδέ κεν εἰκάσσαις ὥσπερ ποτ' ἐς ὄριον ἐλθῶν  
πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι.

|| **Ao (I); (119-124)** Clem. Alex. *Strom.* VI 18,6 (II); **(125s.)** Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1237b 15 (III) || **119** ἀνσχετὸς Camerarius : ἄσχ- I Π || **127** ὥσπερ ποτ' ἐς ὄριον ἐλθῶν I, def. Condello : crucc. concl. West, qui dub. ὡστ' ἔμπορος ὄνιον (ὄν- Camerarius) ἐλθῶν prop.

Costanti termini di paragone – e talora di scambio – dei più importanti valori umani, l'oro e l'argento, quando siano “fasulli” (κίβδηλοι), possono produrre lo stesso ingannevole “accecamento” (ἄτη, v. 119) a cui per altre vie conducono l'ὑβρις, l'“arroganza”, e il κόρος, la “sazietà” generata dall'eccessiva opulenza. Ma si tratta di un inganno che chi possiede un'adeguata σοφία in materia (un σοφός) può facilmente “smascherare” (ἐξευρεῖν, v. 120), là dove un “animo menzognero” (νόος ... ψυδρός) e un “cuore ingannevole” (δόλιον ... ἦτορ), nascosti in uno scrigno senza chiave come l'interiorità umana, costituiscono l'“inganno degli inganni” ordito ai mortali da un dio (v. 123), quello “più triste e penoso” da “constatare” (γνῶναι), una volta che si sia già realizzato (v. 124). Se poi tale falsità si traduce, nei fatti, in un tradimento sociale (dell'intera comunità dei “buoni”) ancor più che dei sentimenti individuali di qualcuno, è facile capire perché Teognide ‘corregga’ Tirteo, per il quale “la cosa più triste e penosa” era piuttosto “l'esser mendichi” (T2,4): è proprio in virtù di questi imponderabili tradimenti che la società dei γένη aristocratici è entrata in crisi e fatica persino a difendere i più vitali tra i propri antichi privilegi.

Una bestia da mettere al giogo o un frutto maturo, infatti, possono essere giudicati ancor prima di “farne la prova” (πειροῦν), sottolinea il poeta attraverso il ricorso a due similitudini agricole (un ambito iconografico non infrequente nel *corpus*), mentre l'animo di un uomo o di una donna (e dunque, implicitamente, l'affidabilità di un'amicizia, di un matrimonio) non consentono conoscenze esaustive (εἰδέναι), né ragionamenti induttivo-congetturali (εἰκασμοί) preliminari (vv. 125-127): l'accertamento della qualità esige il rischio della prova (“non si può essere sicuri di essere buoni finché non ci si è assaggiati”, recita una recente parodia di A. Bergonzoni). Le forme esteriori, le ἰδέαι – conclude Teognide, suggellando epigrammaticamente, sulla misura del pentametro, il senso dell'intera elegia – ingannano (ἐξαπατῶσι: è il verbo dell'ἀπάτη, l'“inganno”, una risultante dell'ἄτη, l'“accecamento”) e deviano spesso la conoscenza che ogni individuo si forma (γνώμη) delle cose e degli eventi (v. 128).

**T11**  
**(Theogn. 153s.)**

τίκτει τοι κόρος ὑβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἔπηται  
ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦ.

|| **Ao (I); (153)** Clem. Alex. VI 2,8,8 (II), *schol.* Pind. *O.* 13,12e (III), Diogenian. VIII 22 (IV), Macar. VIII 27 (V), Apostol. XVI 65 (VI). Cf. Sol. fr. 6,3s., Arist. fr. 76,1 G.

Come nel mondo degli antichi valori, trasmesso con le stesse parole chiave da Esiodo a Solone, la ricchezza, fosse pure un ὄλβος (talora contrapposto al κέρδος, come un benessere meritato a una ricchezza mal guadagnata), in mano ai soliti κακοί – il cui νόος, “animo”, non può più essere ἄρτιος, “ben fatto” e socialmente “ben ordinato”, secondo la sperimentata accezione soloniana (T6,32 e 39) – riesce solo a produrre κόρος, “sazietà”, e la sazietà genera immancabilmente ὑβρις, la “violenta arroganza” dei ceti emergenti, che allo sguardo partigiano dei “buoni” appariva come il fattore più devastante dell'antico equilibrio sociale.

**T12**  
**(Theogn. 213-218)**

θυμέ, φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος,  
ὄργην συμμίσγων ἦντιν' ἕκαστος ἔχει·  
πουλύπου ὄργην ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ, 215  
τῇ προσομιλήσει, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη.  
νῦν μὲν τῇδ' ἐφέπου, τότε δ' ἄλλοῖος χροῶ γίνου.  
κρέσσων τοι σοφίῃ γίνεται ἀτροπίης.

|| **Ao** (I); **(215s.)** Plut. *Amic. mult.* 9, 96f (II), *Quaest. nat.* 19, 916c (III), *Soll. an.* 27, 978e (IV), Athen. VII 317a (V). Cf. Athen. XII 513d, Lucian. *Salt.* 67 (et *schol. ad l.*), Iulian. *Mis.* 20, 349d, Diogenian. I 23,16s., Apostol. II 39, necnon (parod.) Philostr. *Vit. soph.* 1,5

L'apostrofe all'“animo” (θυμός), con cui si apre l'elegia, è frequente nella poesia greca arcaica e tardoarcaica (cf. Archil. fr. 128 W.<sup>2</sup>, Ibyc. *PMGF* 317b, Pind. *O.* 2,89, *N.* 3,26, fr. \*123,2, \*127,4 M.), e soprattutto in Teognide (cf. ancora i vv. 695, 877, 1029, 1070a), ma qui è tanto più motivata in quanto proprio l'animo costituisce il destinatario di queste disinvolte raccomandazioni. La natura variopinta e cangiante (ποικίλος, v. 1) del carattere (ἦθος), che all'animo evidentemente compete, deve esplicitarsi in primo luogo nella cerchia dei φίλοι, gli “amici”, attraverso una saggia mescolanza e contemperazione della parte emozionale della propria indole (l'ὄργη: sentimenti e passioni, e dunque l'“umore”) con quella di ciascuno degli interlocutori (vv. 213s.).

L'icona prescelta – già utilizzata da Anfiarao per istruire il figlio Anfiloco a conformarsi agli usi dei paesi con cui verrà a contatto in un frammento dell'epica *Tebaide* (fr. 8 W.) – è quella del polipo, le cui molte spire e i cui molti intrecci simboleggiano la capacità di adattare il proprio essere a ogni tipo di situazione (e forse, implicitamente, anche quella di carpirne rapacemente tutto ciò che vi può essere di vantaggioso), il proprio colore a ogni tipo di scoglio (vv. 215s.). Già i poemi omerici conoscevano un'e-spressiva definizione del “trasformista”, ἄλλοπρόσαλλος (cf. *Il.* V 831, 889), ma qui l'accento batte piuttosto sull'adattabilità, sulla capacità di fare tutt'uno (senza dare nell'occhio o risultare un corpo estraneo) con il tessuto delle diverse situazioni, sul valore – tornato oggi in gran voga in più accezioni – della ‘flessibilità’ (v. 217). Non a caso, il poeta definisce tale dote una σοφία, un'abilità quasi ‘tecnica’, ma in cui è presente una qualificata percentuale di intelligenza, il cui perdente contrattare (“più forte” implica una constatazione oggettiva, non necessariamente una valutazione etica, come, per esempio, “migliore”) è qui una coerenza, un'“assenza di flessibilità” (ἀτροπία), quasi sovrapponibile, ormai, a un'ottusa rigidità.

**T13**  
**(Theogn. 531-534)**

αἰεὶ μοι φίλον ἦτορ ἰαίνεται, ὀππότ' ἀκούσω  
αὐλῶν φθεγγομένων ἡμερόεσσαν ὄπα.  
χαίρω δ' εὖ πίνων καὶ ὑπ' αὐλητῆρος ἀκούων,  
χαίρω δ' εὖφθογγον χερσὶ λύρην ὀχέων.

|| **Ao** || **533** ἀκούων codd. : ἀείδων Pierson, West

La festa simposiale che normalmente seguiva il banchetto comune di un'eteria aristocratica – evento politico-ideologico, educativo, culturale, erotico a un tempo – ha per Teognide la funzione costantemente rinnovata (v. 1 αἰεὶ) di “riscaldare” il “suo caro cuore” (dove φίλος ha valore contemporaneamente possessivo e affettivo), confortandolo con il consueto apparato di simili occasioni: la voce dell'aulo, cui già anticamente (cf. per es. Plat. *Symp.* 215c, Arist. *Pol.* 1341a 21, Ps.-Longin. *Subl.* 39,2) si riconosceva l'ambivalente capacità di suscitare desideri e passioni (qui, si tratta senz'altro del desiderio erotico), il buon vino protagonista della riunione, e la possibilità di essere nello stesso momento spettatore-ascoltatore della *performance* di un auleta, e protagonista-esecutore attraverso il suono della lira, che richiedeva una competenza tecnica decisamente superiore. La brevissima elegia non chiarisce se auli e lira suonassero insieme, all'unisono (la sola συμφωνία che la musica greca conoscesse), o si alternassero durante queste riscaldanti ed eccitanti bevute.

**T14**  
**(Xenophan. fr. 2 Gent.-Pr.)**

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο  
 ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος  
 παρ Πίσσο ῥοῆς ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων  
 ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων  
 εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν, 5  
 ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν,  
 καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο,  
 καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων  
 ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἴη, 10  
 εἴτε καὶ ἵπποισιν ταῦτά κε πάντα λάχοι,  
 οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων  
 ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.  
 ἀλλ' εἰκῆ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον  
 προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης·  
 οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη 15  
 οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,  
 οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον,  
 ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,  
 τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη·  
 σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάσμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ, 20  
 εἴ τις ἀεθλεύων νικῶ Πίσσο παρ' ὄχθας·  
 οὐ γὰρ παίειν ταῦτα μυχὸς πόλεως.

|| Athen. X 413f. Cf. Eust. *ad Il.* XXIII 261, 1299,22 (IV 723,8s. V.) || **3** ῥοῆς cod. : -ὰς Schneidewin, Gentili-Prato || **5** εἴτε τὸ Wakefield : εἴττει cod. || **6** προσορᾶν Jacobs : προσεραν cod. || **8** σῖτ' εἴη Turnebus : σιταιη cod. || **10** ταῦτά κε Schweighäuser : ταῦτα κ' εἰ cod. || **15** λαοῖσι μετεῖη Stephanus : -iv ἔτ' εἴη cod.

A Olimpia, nel bosco sacro dell'Altis, presso la sorgente del Pisa (l'Alfeo, o un suo piccolo affluente), all'interno del sacro recinto (τέμενος, "santuario", v. 2) di Zeus, ogni quattro anni a partire dal 776 a.C., si svolgevano i giochi detti appunto "olimpici", il più importante appuntamento culturale e agonistico del mondo greco. Del programma delle gare, che Senofane ricorda significativamente nello stesso ordine di una lista ossirinchita (*P. Oxy.* 222), sono qui ricordate la corsa (δρομος, ο ταχύτης ποδῶν, "velocità dei piedi", vv. 1, 17), le cinque prove del pentathlon (cf. Ps.-Simon. *API* 3,2: salto, corsa, disco, giavellotto, lotta), la lotta, il "doloroso pugilato" e infine quella "gara terrificante" (δεινὸν ἄεθλον), una lotta-pugilato in cui quasi ogni colpo era ammesso, detta del pancrazio (vv. 1-5). I vincitori, quasi sempre rampolli delle migliori famiglie della varie città elleniche, venivano celebrati da pubblici epinici (si pensi a Simonide, Pindaro e Bacchilide) e acquisivano un'enorme rinomanza in patria (v. 6: "ben più glorioso" cioè "di prima"), al punto che un trionfo agonistico – e massimamente un successo olimpico – poteva diventare un trampolino di lancio per brillanti carriere politiche o comunque un'imperdibile occasione di propaganda personale. In tono semiserio, Senofane passa in rassegna i *benefits* materiali di questa gloria acquisita: il seggio di proedria (cioè una 'poltrona in prima fila', un'onorificenza concessa solo alle autorità politiche e religiose) agli agoni teatrali (v. 7), il mantenimento a pubbliche spese, garantito dalla città (vv. 8s.), che ad Atene aveva luogo nel Pritaneo (malgrado le proteste del *Solone* plutarceo: 24), e il dono di un prezioso cimelio (talora – stando ancora alla *Vita di Solone* 23, confermata da Diog. Laert. I 55 – commutato in una somma in denaro, che il solito Solone aveva ridotto a 500 dracme), che il vincitore teneva a imperitura memoria (v. 9).

Al v. 10 l'ironia senofanea raggiunge il culmine: se pure uno ottenesse la vittoria con i cavalli – nella gara più prestigiosa, ma senza dispiegamento di ῥώμη individuale – otterrebbe comunque tutti i 'premi-partita' previsti. "Eppure", e qui il poeta si fa serio, "non ne sarebbe affatto più degno di me" – una rivendicazione della propria serietà di cui si ricorderà il Socrate dell'*Apologia* (36d), che si autoproclamerà più degno di "essere nutrito nel Pritaneo", per il proprio magistero morale, dei vincitori olimpici nelle gare ippiche – se la σοφία (che qui è abilità tecnica e conoscenza) è qualitativamente superiore (ἀμείνων) alla forza degli uomini e dei cavalli (vv. 11s.). Del tutto casuale purtroppo, continua Senofane con una triste γνώμη, è il riconoscimento dell'umano valore, e la giustizia (δίκη) non vi ha alcuna parte, se la forza può essere anteposta al "sapere buono e valente" (ἀγαθὴ σοφία), una formula che sintetizza le capacità intellettuali e i loro prodotti (vv. 13s.).

Nessun atleta, tuttavia, può giovare in quanto tale al “buongoverno” (la solita, aristocratica e oligarchica εὐνομία di esiodea, tirtaica e soloniana memoria: cf. T6) della città (vv. 15-19): in ordine inverso, con studiata composizione ad anello, Senofane torna alle discipline olimpiche già citate ai vv. 1-6: né un “pugile valente” che si trovasse nel popolo, né un pentatleta o un lottatore, e neppure uno specialista della corsa – la più apprezzata tra tutte le prove di forza umana: restano escluse ora, ovviamente, le gare ippiche – potrebbe rendere la πόλις meglio governata con le proprie vittorie. Ciò che la pur ambittissima vittoria di un concittadino presso le rive del Pisa (v. 21, che rimanda a sua volta ai vv. 2s.) può donare alla città non è che una “breve gioia” (v. 20 σμικρὸν χάριμα): ma “queste vittorie” (ταῦτα) – conclude il poeta, con una nota di ironico materialismo, o con un sarcastico riferimento alle spese folli che i giochi e relativi festeggiamenti richiedono alla πόλις, o con una sorridente memoria del detto esiodeo (*Op.* 230-237) per cui giustizia genera prosperità – non “ingrassano” le “casse” (μυχοί, lett. i “recessi”, quindi le “nascoste stanze del tesoro”) della città (v. 22).

### T15a

(Xenophan. fr. 18 Gent.-Pr.)

Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
Θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>.

|| Clem. Alex. *Strom.* VII 4,22,1. Cf. Theodoret. *Graec. aff.* III 72s. || 1s. e.g. suppl. Diels

Paese che vai, divinità che trovi: gli Etiopi si raffigurano dèi etiopi, con il naso schiacciato (“camusi”) e i capelli neri, mentre i Traci se li immaginano traci, “azzurri” (γλαυκοί, evidentemente “d’occhi”) e “fulvi” (πυρροί, naturalmente di capelli).

### T15b

(Xenophan. fr. 19 Gent.-Pr.)

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἐλέοντες  
καὶ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας  
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ τοῖ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

5

|| Clem. Alex. *Strom.* V 14,109,3 (I), Euseb. *PE* XIII 13,36 (II), Theodoret. *Graec. aff.* III 72 (III) || 1 suppl. Diels || 2 καὶ<sup>1</sup> Ludwich : ἦ testt. || 4 suppl. Stephanus || 5 ἕκαστοι van Herwerden : ὁμοῖον testt.

Tre – se si integra plausibilmente <ἵπποι τ'> al v. 1, con Diels, dato che i cavalli ritornano, con i buoi, anche al v. 3 – le specie di animali prescelte per la considerazione, tanto blasfema quanto stringente: una per lo più domestica (i buoi), una selvaggia (i leoni, la cui larga presenza nella letteratura e nella mitologia greca – basti pensare al leone di Nemea brutalizzato da Eracle – pare un tratto orientale) e una ora domestica ora selvaggia (i cavalli, appunto). Buoi (selvatici) e leoni convivono in Asia Minore, nella regione del fiume Assio, stando a Erodoto (VII 126; così anche tra il Gange e l’Ifasi, secondo Eliano, *VA* III 50), mentre proprio cavalli, leoni e buoi (una triade già topica?) sono presi a esempio da Filone (*Immut.* 117,1) per sottolineare che ogni specie si riproduce nella similarità. Se queste bestie avessero mani (l’“o” incipitario del v. 2 non ha funzione disgiuntiva ma additiva, e coincide sostanzialmente con un “e anzi”) per disegnare (γράφαι) e per eseguire statue (ἔργα τελεῖν, con ἔργα nella sua diffusa accezione artistica), produrrebbero divinità simili a loro. La frase, scherzosa e paradossale (se le bestie avessero mani e le usassero proprio come gli uomini, sarebbero ... uomini!), ha in sé un’efficace pregnanza argomentativa. Il tema per cui “l’uomo credè dio” è sviluppato ai vv. 4s.: la similarità della riproduzione riguarda sia l’aspetto esteriore degli dèi, le “forme” (ιδέαι), sia le “dimensioni” (δέμας, al v. 5, designa propriamente la “stazza”, la “statura” corporea con cui vengono effigiati. Al v. 4 <κε> (particella modale che qui esprime il condizionale) è integrazione dello Stephanus, necessaria dal punto di vista metrico e sintattico (e la cui caduta è facilmente spiegabile come aplografia, dopo καί).

### T16

(Xenophan. fr. 27 Gent.-Pr.)

οὔλος ὄρῳ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει.

|| Sext. Emp. *Math.* IX 144,4. Cf. Ps.-Arist. *De Mel. Xenophan. Gorg.* 3, 977a 36, Cyrill. Hier. *Catal.* VI 7, testt. 60, 77 Gent.-Pr. || 1 οὔλος ὄρῳ Fabricius : οὔ- γὰρ ὁ- codd.

Un unico verso su un unico Tutto, “intero e compatto” (giusta il valore di οἶλος), non poteva che essere perfetto anche dal punto di vista retorico: la triplice anafora dell’interrezza è accompagnata dalla simmetrica ripetizione dei tre verbi, isosillabici i primi due (ὄρᾱ e νοεῖ), crescente il terzo, conclusivo (ἀκούει, δέ τ’ ha valore apodotico-conclusivo, per l’appunto: “infine”), mentre dal punto di vista contestuale le predicazioni che riguardano le attività dei sensi (“vede” e “ascolta”) sono poste a cornice di quella che definisce l’attività intellettuale (“ragiona”), in posizione perfettamente centrale, nel cuore del verso. Probabilmente della stessa entità divina, Senofane affermava altresì la capacità di muovere tutte le cose con la mente, senza alcuna fatica intellettuale (fr. 28 Gent.-Pr.), l’immobilità e l’immutabilità (fr. 29 Gent.-Pr.), caratteristiche queste ultime che possono spiegare il rapporto (forse fittizio) che già Platone (cf. *Soph.* 242d) istituì tra Senofane e la metafisica eleatica.

## T17

(Xenophan. fr. 35 Gent.-Pr.)

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

|| Sext. Emp. *Math.* VII 49, 110, VIII 326 (I); (1s.) Plut. *Aud. poet.* 2, 17e-f (II); (1-2 εἰδὼς) Diog. Laert. IX 72,4 (III); (3s.) Hyppol. *Ref. Haer.* I 14,1 (IV), Gal. *Diff. puls.* VIII 636s. (V); (4 δόκος-) Sext. Emp. *Pyrr.* II 18,5 (VI), Stob. II 1,17 (VII), Procl. *ad Plat. Tim.* 78b (I 254,23 D.) (VIII), Epiphani. *Fid.* 9,14 (IX). Cf. Arist. *Poet.* 25, 1460b 35

Una teoria della conoscenza disincantata e apparentemente pessimista, che ha fatto di Senofane – nelle pagine dei suoi critici – di volta in volta uno scettico, un empirista, un razionalista, un ‘fallibilista’, un ‘criticista kantiano’ o un epistemologo ‘naturale’: ciò che è assolutamente chiaro (σαφές, v. 1) nonché reale e compiuto (τετελεσμένον, v. 3), le grandi conoscenze sugli dèi e su tutte le realtà (v. 2), può forse essere affermato a parole (v. 2 ἄσσα λέγω, v. 3 τύχοι ... εἰπών, dove τύχοι sottolinea la fortunata casualità della parola che coglie nel segno), ma non conosciuto davvero (vv. 1, 4), né – aggiunge il Colofonio imponendo una pesante ipoteca – lo potrà mai essere (vv. 1s. οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς). L’arretamento (come da Platone in poi si suole dire) sulla linea dell’“opinione” (δόκος, v. 4), d’altra parte, non rappresenta né una sconfitta né un invito al soggettivismo più sfrenato: Senofane – capace di teorizzare un gradevole relativismo *ante litteram* (fr. 39 Gent.-Pr. “se il dio non avesse fatto spuntare il biondo miele, di molto direbbero / essere le più dolci cose i fichi”) – sapeva e credeva che le opinioni “simili al vero” costituiscono comunque una base di conoscenza (fr. 36 Gent.-Pr. “allor si accettino queste opinioni / simili come sono a verità”), e che, sui tempi lunghi, attraverso la ricerca (che è dunque confronto e vaglio delle opinioni), la ragione umana è in grado di “reperire” ciò che gli dèi non hanno “mostrato a dito da principio”, e di produrre in tal modo un laico, progressivo incivilimento (fr. 20 Gent.-Pr.).

## T18

(Euen. fr. 1 W.<sup>2</sup>)

πολλοῖς δ’ ἀντιλέγειν μὲν ἔθος περὶ παντός ὁμοίως,  
ὄρθῳς δ’ ἀντιλέγειν, οὐκέτι τοῦτ’ ἐν ἔθει.  
καὶ πρὸς μὲν τούτους ἀρκεῖ λόγος εἷς ὁ παλαιός·  
“σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ’ ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε”.  
τοὺς ξυνετοὺς δ’ ἄν τις πείσειε τάχιστα λέγων εὔ, 5  
οἵπερ καὶ ῥήστης εἰσὶ διδασκαλίας.

|| Athen. IX 367e (I); (1-4) Stob. II 2,10 (II); (4) Athen. X 429f (III) || 6 διδασκαλίας Jacobs : -ίας I

Nella città in cui i discorsi contrapposti (δισσοὶ λόγοι) e dunque il “ribattere” (ἀντιλέγειν, vv. 1s.) sono diventati costume quotidiano (ἔθος), dalla lotta politica alle vicende domestiche (περὶ παντός, “su ogni cosa”), è fondamentale saper “ribattere correttamente” (ἀντιλέγειν ὄρθῳς, v. 2). Ciò che Eveno definisce un costume dei bei tempi (v. 2), invocando a riprova un “antico detto” (λόγος ... παλαιός) per compiacere quel carattere conservatore che fu sempre un tratto peculiare dell’aristocratica cultura greca, è in realtà la nuovissima τέχνη retorica di cui i sofisti – il Pario con loro – furono gli indefessi alfieri. Non a caso, il messaggio pubblicitario prende corpo nell’ultimo distico, dove la blandizie dell’uditorio (“gli intelligenti”, ξυνετοί), la promessa di un eloquio acconcio e di una persuasività fulminante (v. 5) e la levantina sottolineatura della rapidità dell’apprendimento per chi ha testa (v. 6) fanno ripetutamente l’occhiolino a un convito di potenziali clienti. I prezzi di Eveno in ogni caso – stando all’*Apologia* platonica (20b), che parla di 5 mine ad allievo – erano decisamente modici.

T19  
(Criti. fr. 4 W.<sup>2</sup>)

καὶ νῦν Κλεινίου υἱὸν Ἀθηναῖον στεφανώσω  
Ἀλκιβιάδην νέοισιν ὑμνήσας τρόποις·  
οὐ γάρ πῶς ἦν τοῦνομ' ἐφαρμόζειν ἐλεγείῳ,  
νῦν δ' ἐν ἰαμβείῳ κείσεται οὐκ ἀμέτρως.

|| Heph. 2,3

“E adesso” (v. 1): attacco *ex abrupto* (in tal caso si potrebbe forse tradurre “anche ora”) – più adatto a un carne ‘di lotta’, come il *nunc est bibendum* alcaico (fr. 332,1 V., cf. Hor. *Carm.* I 37,1), che a un’ elegia celebrativa – o spia del fatto che l’ elegia cantava anche altri, oltre all’ amico-nemico Alcibiade, e che quindi il componimento non cominciava dove Efestione inizia a citare? Se la singolare elegia fu composta per il successo olimpico del figlio di Clinia, in ogni caso, la corona (στέφανος) qui promessa da Crizia non potrà che essere metaforica, indicando la gloria (reale o antifrastica) conferita dai versi (v. 1). Varrà comunque la pena di notare come la solenne, ritardata (prima dall’ espressione patronimica e poi dall’ etnico, anch’ esso quanto meno singolare, sulla bocca di un compatriota) *entrée* del nome di Alcibiade – quel nome su cui ruota tutto il complesso tetrastico – contrasti con l’ inatteso ritmo ascendente che irrompe al v. 2, portando l’ “inno”, che quel nome contiene, sulle “modulazioni nuove” (νέοισιν ... τρόποις) – in verità antiche e *ludibundae* – del trimetro giambico; le uniche su cui è possibile accordare (ἐφαρμόζειν) il nome “Alcibiade”.

In ambito musicale, in effetti, il termine τρόπος indica il “modo” dell’ armonia e in generale lo “stile” del canto, e già Pindaro, nel cantare proprio una vittoria olimpionica con il carro, quella del tiranno agrigentino Terone nel 476 (*O.* 3,2-9), aveva intonato un’ innovativa melodia dorica – “per Terone ergendo l’ inno / olimpionico (Ὀλυμπιονίκαν ὕμνον ὀρθώσας), in onore / di cavalle dall’ infaticabil piede. / E la Musa, in qualche luogo, mi fu accanto / quando trovai nuovo, splendente modo (νεοσίγαλον εὐρόντι τρόπον), / sì da accordare (ἐναρμόζειν) al sandalo dei Dori / la voce dello splendido corteo. / Alle chiome aggiogate, le corone (στέφανοι) / riscuotono da me codesto debito / aperto dagli dèi: ossia che io / mescolò insieme in modo conveniente (πρεπόντος), pel figlio d’ Enesidamo, la lira / dalla variegata voce e il suon degli auli / e la trama dei versi”; ma “un adattarsi a modi nuovi” era quello richiesto a Prometeo, per bocca di Io, dal nuovo τύραννος degli dèi, il terribile Zeus, nel *Prometeo* eschileo (vv. 311s. “prova a conoscere te stesso ed assumi atteggiamenti / nuovi [μετάρμωσαι τρόπους νέους], infatti pure è nuovo il signore degli dèi”). Se Crizia non era ignaro di questi precedenti, come sembrano indicare le strette consonanze verbali, non si potrà negare che queste “modulazioni nuove” – oltre a sciorinare davanti ad ammirati simposiasti la geniale inventiva poetica del loro autore – sembrano suggerire che quel magnificente (e forse d’ altri tempi) successo olimpionico, così simile a quello dell’ agrigentino Terone e così cogente da richiedere “modi nuovi” (come Zeus a Prometeo) al suo ‘celebratore’, puzza terribilmente (per dirla con l’ Aristofane della *Lisistrata*, v. 618s.) ... di tirannide.

L’ ingombrante gloria del giovane rivale allora, più che da celebrare ulteriormente (lo faceva Euripide, proprio in quegli anni, con un epinicio tradizionale: *PMG* 755) sull’ aulico ritmo dei distici, sarà da ridimensionare scherzosamente con l’ aiuto del beffardo trimetro, e quel nome ‘ametrico’, perché ‘smisurate’ sono anche le ambizioni di colui che lo porta e tuttavia intrinsecamente inadatto (sembra dire Crizia con un sorriso maligno) alla misura dell’ elogio, troverà la sua vera dimensione (οὐκ ἀμέτρως) quando “cadrà” (κείσεται, propriamente “giacerà”: è il verbo tecnico per i morti, che finisce per trasformare l’ elogio in un epitafio *ante tempus*) sotto i colpi dei giambi (v. 4). Simili auguri di morte, più o meno scherzosi, non erano ignoti alla poesia conviviale del V secolo, se già l’ ‘olimpico’ Simonide ne aveva spedito uno, senza troppi complimenti, all’ iroso avversario, suo e di Temistocle, Timocreonte di Ialiso (*FGE* 37 “molto ho bevuto e molto ho anche mangiato, e molto anche ho parlato della gente / ed ora giaccio sepolto, io, Timocreonte di Rodi”).