

CARLO DEL GRANDE

NASCITA DELLA ΙΣΤΟΡΙΑ

*PROLUSIONE AL CORSO DI LETTERATURA GRECA
PRONUNCIATA NELL' UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
IL 16 FEBBRAIO 1949*



NAPOLI
RICCARDO RICCIARDI EDITORE
MCMLII

Ro 3508



[Quando, il 6 dicembre scorso, impartii in questa Università la mia prima lezione del corso di letteratura greca, mi si presentò anzitutto alla mente la buona e cara immagine del mio Maestro Alessandro Olivieri. Nello stesso tempo il pensiero si rivolse con moto di gratitudine ai Professori della Facoltà che mi avevano chiamato a tale insegnamento. Insegnare qui a Bologna iscrivo a massimo onore e, nel limite delle mie forze, tenterò di rendermene degno.

Mi sarà concessa qualche parola sul mio Maestro Alessandro Olivieri. Marchigiano, di Sinigallia, studiò qui in Bologna, allievo del Puntoni. Conseguita, ancora molto giovane, la vittoria in un concorso a cattedra di letteratura greca, ha insegnato a Messina, a Catania e poi, per lunghi anni, a Napoli. Caso più unico che raro, ha visto sei discepoli suoi vincitori di concorsi universitari, oltre una schiera di liberi docenti. Invitato più volte ad insegnare in questa Università, sebbene ne avesse gran voglia, fu trattenuto dall'affetto per i suoi genitori, che vivevano con lui, e pei quali paventava l'inverno bolognese potesse essere troppo duro. Ma è stata sua ambizione, dopo la morte del povero Coppola, che venisse qui un altro discepolo, erede — per quanto consentano temperamento diverso ed indirizzi mutati — del metodo puntoniano e suo. A Lui, riverentemente, da questa sede, rivolgo il mio saluto devoto (*).

Il corso di letteratura greca di quest'anno procede con due

(*) Questa prolusione viene stampata quasi tre anni dopo che fu pronunciata. Intanto l'11 ottobre 1950 Alessandro Olivieri ha chiusa la sua vita dedicata agli studi ed alla Scuola. L'ultimo suo lavoro (edizione dei libri V-VIII dell'Enciclopedia medica di Aezio Amideno) è venuto fuori qualche mese prima che morisse, e con tale pubblicazione l'Accademia di Berlino ha festeggiato il 250° anniversario della sua fondazione.

sezioni parallele. La prima, sui lirici, incentrata sull'esame della *Crestomazia* di Proclo, e con ampie letture dei testi, nelle molte questioni che offre, d'ogni natura, dà modo così di studiare la lingua, come di permettere lezioni di metodo. La seconda, sugli inizi della storiografia, dai motivi pseudo-storici del ciclo sino ad Erodoto, si può definire più intimamente letteraria. Questa prolusione, condotta in maniera molto più lineare di quanto non avverrà nelle lezioni, può essere considerata appunto il preludio alla seconda sezione del corso: dire cioè come e quando da una indiscriminata narrazione di colore e valore mitico, si sia passati al racconto critico delle vicende di città e popoli. Non dirò certo cose peregrine. Congloberò piuttosto, in linea unitaria, dati provenienti da studi altrui e miei. Chiedo venia per il titolo di sapore nietzschiano; ma forse è l'unico atto a suggerire in una formula ciò che sono per dire.]

Nei poemi omerici il termine ἱστορία non compare. Si trova invece il sostantivo ἵστωρ, che è ritenuto generatore della parola che ci interessa e la cui grafia si riscontra varia per lo spirito iniziale, talvolta dolce, talvolta forte. Nel libro diciottesimo dell'*Iliade*, nella descrizione dei rilievi effigiati da Efesto sullo scudo di Achille, tra l'altro sono rappresentate due città, l'una in pace l'altra in guerra, con la diversa vita che vi si vive. Nella città in pace, a riscontro d'una scena d'un corteo di nozze, ve n'è un'altra di tribunale (vss. 497 - 519). È noto che in quei tempi, nel paese che poi fu detto Ellade, l'omicida non cadeva ancora sotto sanzioni di stato. Era soggetto soltanto alla vendetta dei parenti del morto. Qualora costoro avessero avuto convenienza di sanare la controversia mediante un compenso di beni, l'accordo tra le parti era possibile. Il caso che ci sta dinanzi verte appunto su una lite per una somma dovuta a riscatto di un omicidio. L'uccisore giura d'aver pagato tutto il debito, e di non dovere più nulla; il parente più prossimo dell'ucciso nega d'essere stato soddisfatto del prezzo convenuto. Perché il giudizio sia possibile, ambedue in precedenza hanno offerta una cauzione in peso metallico, messa lì in mostra, come posta dovuta a chi avrà ragione: un talento.

Che gli avversari nella città siano uomini eminenti, testimonia la rappresentazione stessa, raffigurante il popolo presente

diviso in due pareri. Cioè, ognuno dei contendenti è venuto con familiari e clienti in gran numero, che gli siano d'appoggio. Gli araldi impongono il silenzio alla turba, e i βασιλεῖς, i capi dei γέννη associati in città, in veste di giudici, si levano ad uno ad uno ad esprimere il loro parere. Tutto questo perché i due contendenti volontariamente sono ricorsi al giudizio, chiedendo che la vertenza sia definita da un ἵστωρ (vs. 501).

La parola ritorna nella rapsodia sui giuochi funebri per Patroclo. Le bighe di Diomede, di Eumelo, di Menelao, di Antiloco, lanciate alla gara, sono scomparse nella pianura. In partenza Eumelo aveva preso la testa per molte lunghezze. Nel tornare verso gli spettatori, dopo la curva nella piana, al largo, Idomeneo si accorge che Diomede è passato innanzi, e l'annunzia a quanti gli sono vicini; Aiace Oileo, che gli è accanto, lo beffa, quasi non abbia visto bene. Tra i due si accende contesa e scommessa. Idomeneo domanda che tra loro due Agamennone sia ἵστωρ (vs. 486).

Le sfumature di significato del termine, già nella dizione omerica sono varie, illuminantisi dai riflessi nascenti dall'espressione totale dei brani nei quali la parola è inserita. D'altra parte in Omero mancano sinonimi d'accezione simile, che in seguito distinsero il concetto di « giudice » nei suoi veri aspetti: o d'uomo « capace d'indagine (= κριτής) », ovvero di difensore della legge in linea giuridica o sociale e religiosa (= δικαστής, θεσμοθέτης), anche se l'azione comune del giudicare dei βασιλεῖς talvolta sia espressa con parola diversa da ἵστωρ. Achille, nel giurare per lo scettro che non metterà più fronde o foglie, ricorda come usassero tenerlo nel pugno i figli degli Achei δικαστοί, cioè investiti di funzioni di « giudici », poi che ad essi spettava difendere, da parte di Zeus, leggi divine ed umane (cfr. A 237-239); ed è affermazione di un diritto legale ritenuto ancora più valido in età alessandrina, come se ne raccoglie l'eco in Callimaco (*in Iov.* 79-84). Tornando ad ἵστωρ, l'etimologia stessa aiuta a chiarire i momenti ideologici della significazione. Nei lessici il termine è inteso, senza contrasti, come formato dalla radice $\text{F}\iota\delta - \langle \text{i}\delta - \text{e dal suffisso } -\text{τωρ} \cdot$; quindi ἵστωρ è « colui che sa ». Ma, ci si domanda, « sa » che cosa? Nel secondo esempio omerico Agamennone può fare da ἵστωρ tra Idomeneo e Aiace perché conosce meglio degli altri i cavalli dei concorrenti, perché possiede vista buona a scorgere i segni a distanza, e soprattutto perché, moderatore supremo

dell'esercito, è l'unico ad avere posizione preminente tra due eroi, capi di schiere anch'essi. Nel primo esempio, più importante, ἴστωρ è chi sa di costumanze e leggi tradizionali, e contemporaneamente sia capace di inquisire sulla verità di un fatto, tra versioni contraddittorie e diverse. Quindi ἴστωρ è « colui che sa » un mestiere, una materia, una disciplina di cui altri discute, e a tal punto da essere « buon giudice » di quel che sia il vero, anche se da scoprire tra testimonianze contrastanti. In fondo, per dirla come Socrate con Ione, nell'omonimo dialogo platonico: colui che può λέγειν ὀρθῶς, « parlare giusto » perché ἔχει τέχνην, « possiede il mestiere » (537 c). Comunque, nel significato fondamentale proposto, i lessici oscillano. Il *Thesaurus* e il Liddel-Scott stanno per quello di « giudice »; il Boisacq e il Bailly per l'altro di « colui che sa »; ed è chiaro che i primi partono dalla base concettuale dichiarata dai testi, i secondi dall'etimologia.

All'alternanza tra « giudice » capace d'indagare e « conoscitore » d'una prassi specifica si riportano le testimonianze seguenti. Esiodo (*Erga* 792-793) nel dire che ogni « grande ventesima » nasce un uomo che possa essere un ἴστωρ, intende il termine come « giudice » fornito di tutti i requisiti del caso: saggio, prudente, accorto, equilibrato, e soprattutto onesto. In Sofocle (*El.* 850), a proposito della morte del padre, Elettra afferma di essere una ἴστωρ, anzi una ὑπερίστωρ, una « che ha visto coi propri occhi come sono andate le cose »; e il termine scende al significato più umile di « testimone ». Tale accezione rimarrà nel linguaggio giuridico dell'età romana, secondo prova un'iscrizione di Tespie (491 Schwyzer), interessante anche dal lato linguistico, perché la parola ci è data nella presunta forma originaria *Ἰίστωρ*. Dove tutti i significati si assommano è in Eraclito: *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι* (fr. 35 D.). Un traduttore frettoloso se ne uscirebbe traducendo « ad essere filosofi bisogna saper molto »; ed è la versione che dà anche il Diels che rende ἱστορας con kundig, « pratici ». Meglio il Mazzantini: « Conviene che di ben molte cose siano indagatori gli uomini che professano filosofia ». Chi conosce la dizione di Eraclito, e sa com'egli ritenesse che la πολυμαθία, l'aver imparato molte cose, non fa νοῦς (fr. 40 D.); comprende bene come per il filosofo qui ἴστωρ, accanto al significato spicciolo di « colui che sa », presenta l'altro di « ricercatore », non tanto di leggi umane, come in

Omero e in Esiodo, quanto delle forme e delle leggi della vita fenomenica, per giungere ad un assoluto da mirare come verità. In Eraclito dunque ἴστωρ è « chi ricerca », « chi indaga » ciò di cui si può giungere alla scienza.

Tale accezione fondamentale mantengono in un primo momento i derivati di ἴστωρ, cioè il verbo ἱστορέω e il sostantivo ἱστορία. ἱστορέω si presenta nel senso di « cercar di sapere », « indagare », « inquisire » (per ἀνιστορεῖν = « chiedere per sapere », cfr. *Prom.* 963), per fermarsi poi, in tempi più tardi, al significato fondamentale di « raccontare »; ἱστορία passa per i gradi di « ricerca », « indagine », « conoscenza », « narrazione », e finalmente « storia », quale narrazione, discriminata secondo verità, di fatti aventi per protagonisti uomini singoli ed aggregati sociali, nei loro mutui rapporti.

Al suo primo comparire nel lessico greco ἱστορία quindi è « ricerca » per giungere a qualche cosa che sia possibile conoscere, a frutto di patrimonio comune di sapere. Il termine compare in Eraclito, in una citazione di Dicgene Laerzio (VIII 6 = fr. 129 D.): « Pitagora di Mnesarco più di tutti gli uomini curò l'ἱστορία, e avendo fatta una scelta di queste esposizioni (le συγγραφαί, gli scritti composti prima di lui), creò la propria sapienza, erudizione vasta, possesso di mezzi a fine malvagio ».

Spiegare perché in Pitagora l'erudizione, la πολυμαθία, si risolvesse in κακοτεχνία, richiederebbe discorso lungo. Basterà dire che per Eraclito, attento ai valori superiori della religione precedente per fede (Diogene Laerzio riporta un assai grazioso epigramma nel quale senz'altro si afferma che il libro di Eraclito, oscuro ad intendere, diventa « chiaro più del sole », se chi lo spiega sia un « miste » [IX 16 = A.P. IX 540]), giudica negativo nei fini (potremmo dire, con termine modernissimo, controproducente) tutto ciò che favorendo concezioni ed interpretazioni razionalistiche tenda, se non a distruggere, almeno a rendere meno ferma la stessa fede. O forse anche Eraclito poté intendere che la conoscenza ristretta ad erudizione, non vivificata da sufficiente luce di pensiero, per quanto vasta, non abbia senso; perché l'erudizione non digerita devia dal cammino della verità, senza aiutare a raggiungerla. A noi però importa precisare un altro punto. Eraclito chiama ἱστορία l'azione di Pitagora per la quale il filosofo lavorando su συγγραφαί, cioè su raccolte di scritti precedenti, si crea una propria scienza. Ma la tradizione è concorde nel non attribuire

a Pitagora interessi che noi potremmo definire storici, sia pure in senso lato. Ecco quindi che la sua Ιστορία fu « ricerca » nel campo dei medesimi problemi che assillavano le menti degli altri presocratici. In Eraclito il termine presenta dunque la medesima accezione che sulla bocca di Socrate nel *Fedone* (96 a): « O Cebete, io da giovane, con tutte le mie forze, desiderai questa scienza che chiamano περί φύσεως Ιστορίαν », cioè, desiderai sapere quanto è possibile intorno ai problemi della *rerum natura*, sapere conquistato attraverso l'insegnamento altrui e la ricerca propria.

La prima testimonianza sicura del termine Ιστορία devoluto dal campo dei problemi dell'essere e del divenire a quello delle vicende umane, nel flusso del loro reciproco intreccio di vita sociale e guerra e pace, a determinare il nuovo interesse per quanto avviene intorno a noi, avendo a protagonisti gli uomini; si riscontra all'inizio del proemio delle *Storie* di Erodoto. « Questa è l'Ιστορίας ἀπόδειξις di Erodoto di Turi, perché di quanto è avvenuto da parte degli uomini il ricordo col tempo non svanisce, nè rimangono senza gloria le opere grandi e meravigliose compiute da Greci e Barbari; ed altre, e per qual motivo guerreggiarono tra loro ».

Il senso dell'espressione Ιστορίας ἀπόδειξις dipende dal valore che si dà ad ἀπόδειξις. Se si accettasse l'etimo dalla radice di δέχομαι, le parole Ἡροδότου Θουρίου Ιστορίας ἀπόδειξις ἦδε varrebbero: « Questo è quel che Erodoto di Turi ha accolto della sua ricerca ». Ma è interpretazione pericolosa, proprio in quanto suggerisce accezioni troppo nette, in contrasto con la lingua dell'età di Erodoto, nella quale ogni parola è ancora pregnante, e si sfalda nell'uso in significati vari, anche se vicini. E poi ἀπόδειξις, dall'etimo di δεχ-, è vocabolo tardo, testimoniato per prima in età romano-imperiale. Prudenza impone e metodo esige di ritenere ἀπόδειξις forma ionica per ἀπόδειξις, secondo è interpretazione comune. Quindi: « Da parte di Erodoto questa è l'esposizione di ciò che si sa », naturalmente per averne fatta ricerca; ovvero, come traducono i più: « questa è l'esposizione della ricerca fatta da Erodoto ». Materia, diciamo noi, « storica »; metodo d'indagine, quello già comune nelle scuole filosofiche dalla Ionia e nelle italiche della Magna Grecia: metodo che, senza negare il divino, non si ferma al racconto tradizionale indiscriminato, ma lo sottopone al principio critico di ragione. Da tutto ciò

che si è detto risulta chiaro che Ιστορία in un primo momento fu ricerca razionale pertinente ai problemi dell'essere e del divenire, e in un secondo ricerca simile portata sui fatti che più propriamente chiamiamo storici.

Ci si è domandati: con chi avvenne il passaggio dal primo al secondo momento? Chi nel suo spirito, avanti agli altri, sentì l'interesse di scernere il vero tra le narrazioni dei fatti compiuti dagli uomini, partendo dal presupposto che non tutto, o poco o nulla ci fosse di vero nei racconti tradizionali, e badando meno ai problemi trascendenti, ed alla tendenza di spiegare ogni azione umana come riflesso di un intuito o non intuito volere divino? Non fu Erodoto, anche se la prima testimonianza sicura del termine si riscontra nelle sue « Muse » ma — e si può asserire con certezza avendone sott'occhio i frammenti ed essendo a conoscenza degli studi che sono stati fatti al riguardo — Ecateo di Mileto. Esplicita è una testimonianza della « Suda ». A proposito di Ferecide di Atene il lessicografo annota che Porfirio nessuno storico stimava più antico di questo, essendo stato l'inventore della συγγραφή (cioè dello scritto in cui rifluiva la materia di più tradizioni diverse, sul medesimo fatto), mentre Ecateo sarebbe stato il primo a comporre in prosa una Ιστορία. Il confronto con il fr. 129 D. di Eraclito, già ricordato, permette trovare la chiave dell'espressione. Come Pitagora, portando un suo metodo di ricerca e di discriminazione intuitiva sulle συγγραφαί esistenti di argomento religioso-filosofico (e non è detto che fossero tutte di lingua greca) aveva formato una sua scienza (e perciò φιλοσοφία e non σοφία); così Ecateo, applicando alle συγγραφαί di materia narrativa il medesimo metodo, o un altro più o meno simile, stabilì una sua versione personale della storia primitiva dell'Ellade. Questo suo metodo a tal punto si sposò alla materia, che il termine Ιστορία (il quale in Eraclito designa ancora non la materia trattata, ma il metodo stesso) in breve passò a significare quel che noi diciamo « racconto storico » o anche « storia », nell'accezione comune.

Che sul cosiddetto razionalismo di Ecateo si sia un po' esagerato, l'ho affermato altrove; ciò non toglie che allo storico vadano riconosciuti i suoi meriti. A comprendere la novità bisogna rifarsi a tempi più lontani.

La più antica testimonianza storica del mondo greco, in un'opera di letteratura, è nei poemi di Omero. Questo poeta

ricrea canzoni di geste, legate da un unico filo conduttore, ma viste per scene singole, sub specie aesthetices. A lui interessa, diremmo così, la verità di poesia non la verità storica. Ciò non toglie che i suoi canti siano per noi fonti storiche. Omero ricorda solo in generale vicende di popoli. La massa per lui conta poco; fa da comparsa o da coro. L'opera complessa dei molti si assomma e si concreta nei pochi capi legittimi di aggregati familiari. Accanto a questi i clienti, gli agricoltori, i servi formano il popolo, o δῆμος, delle singole città greche del tempo: piccole borgate o borgatelle, a nostro modo di vedere. Nella società che Omero rappresenta elemento funzionale è quindi il γένος, il vasto aggregato retto da un capo in rigida posizione monarchica; γένος ritenuto di origine divina, in quanto il capostipite di ognuno di essi era stato detto figlio di qualche dio, ed eroicizzato in conseguenza, attraverso il passaggio dal primitivo culto privato del morto in culto comune, a tutto l'agglomerato cittadino, cresciuto di numero e di forze. Però l'età di Omero non conobbe una stabile organizzazione sacerdotale. I santuari di Delo e Dodona, e diversi altri, esercitavano già influsso non mediocre; ma la funzione sacerdotale, nei γένη, non era legata da vincoli di colleganza; dipendeva, e in parte era nelle mani del re guerriero. Se un sacerdote, nel senso più proprio della parola, era accanto a lui, aveva funzione d'indovino, di profeta, d'interprete di segni e di sogni. Era insomma un μάγιστρος, lo specialista che al caso, in una contingenza dubbia, poteva dire quale fosse — o si presumeva che fosse — la volontà degli dei. Non che contrasti tra il potere più strettamente religioso e il potere civile-militare, per dir così, non ce ne fossero. Il contrasto tra Calcante e Agamennone nel primo libro dell'*Iliade* potrebbe essere informativo; ma, date le contingenze che ne favorivano la possibilità, potevano piuttosto risolversi in lotta di due capi militari. Il tentativo, fatto di recente, di spiegare l'epopea di Omero come sorta in ambiente sacerdotale, non è stato persuasivo. A renderlo dubbio basterebbe la considerazione del modo come molte volte sono rappresentati gli dei. L'aedo omerico crea secondo libertà, limitata soltanto dalle ragioni di personale sicurezza. Chi viveva in una corte non poteva dire male di essa, e chi recitava dinanzi ad una folla di popolo, non poteva recitare senza danno cose che a quel popolo spiaccessero: per altro foggia

fatti divini e umani secondo gli suggeriva la fantasia, o una precedente tradizione cui poteva più o meno aderire.

Tra ottavo e settimo secolo, almeno in parte, le cose mutano. Al decadere e al cadere delle monarchie vetuste, di cosiddetta origine divina; sostituitosi all'unico ἄναξ, capò del γένος una volta maggiore, il consiglio degli ἄριστοι, cioè i capi dei γένη già minori, con uguaglianza di diritti; o perché costoro non furono sufficientemente forti ed ebbero bisogno di aiuto; o perché il potere religioso si trovò in un momento favorevole a determinare un arbitrato superiore, d'origine divina, che potesse dirimere, col minimo di guerre, le divergenze sorgenti tra borghi abitati da popoli della stessa stirpe: ecco che i santuari maggiori conquistano un prepotere che fa sentire il suo influsso su tutta la vita sociale, e di cui rimane traccia nella letteratura. Di ciò testimoniano i poemi del ciclo, e nei residui minimi di cui ci resta traccia nell'epitome procliana, e più ancora attraverso quanto di materia defluisce da essi nella poesia corale da Alcmane a Pindaro, e poi nei tragici, soprattutto in Eschilo. Tutti i miti omerici, e gli altri che avevano trovato forse sistemazione in canzoni di geste per noi perdute, subirono un lavoro profondo di moralizzazione che li disciplinò secondo un criterio unitario: il riconoscimento della giusta necessità dell'azione divina e dell'inevitabile castigo umano, sempre che l'uomo non si adegui alla legge che il dio comanda e che i suoi sacerdoti proclamano nelle città che gli ἄριστοι difendono.

Qualche esempio soltanto, data la ristrettezza del tempo. Nell'*Iliade* non è data altra giustificazione della guerra contro Troia se non il fatto che gli dei abbiano voluto così (Γ 164). Nei *Canti Cipri* la guerra è giustificata, nel senso che è voluta da Zeus, dietro consiglio di Temi, a castigo degli uomini, i quali, procreando troppo, hanno appesantito la Terra. Elena, per la quale si guerreggerà dieci anni, nasce da Zeus e da Nemese, cioè dalla dea che ha nel suo diritto la vendetta su chi, nelle relazioni tra uomini e dei, sorpassi il limite del lecito. Cioè: mentre nell'*Iliade* le cose di questo mondo vanno come vanno, ed il poeta nemmeno si propone di spiegarle rispetto ad un superiore perché; nei *Cipri* la guerra è castigo che si abbatte sugli uomini per aver abusato del maggior dono dato dagli dei.

Nell'*Odissea* più volte è ricordata la vendetta di Oreste, che

uccide la madre e il suo drudo. Nel preludio al primo libro Zeus in persona lamenta che nonostante abbia fatto avvertire Egisto da Ermes di non toccare la sposa di Agamennone, che ne sarebbe stato punito con la morte, quell'uomo tuttavia ha osato l'inosabile (vss. 31-43). E nel terzo libro (vss. 309-312), dopo un altro accenno alla vendetta di Oreste, è detto che costui, uccisa la madre ed Egisto, offrì agli Argivi il banchetto funebre, proprio nel medesimo giorno che Menelao, dopo anni di errore, tornava in patria. La concatenazione di colpa e castigo non va oltre il trinomio Agamennone-Egisto-Oreste, in una interpretazione tutta umana, coerente alle forme di vita e di vendetta dei contendenti al comando di un γένος. Nella redazione delfica, che trovò riflesso nei *Nostoi* di Agia di Trezene o in Eumelo, per defluire poi nell'*Orestia* di Eschilo; non potendo la colpa del matricidio restare impunita, le Erinni sovvertono la mente del matricida, che ritornerà sano soltanto dopo una purificazione condotta secondo i riti della prescrizione apollinea.

Proprio qui è la novità maggiore, in questa purificazione. Abbiamo ricordato innanzi come, nell'età omerica, il reo di omicidio non cadesse sotto altra sanzione che la possibilità di vendetta dei parenti del morto. Se a commettere il reato era stato un capo di γένος, un ἄναξ, e aveva agito contro un suddito, i parenti del morto non potevano che tacere. Se si trattava di persone della medesima cerchia sociale, era possibile stornare la vendetta con un accordo ed un compenso. Nel ciclo è un'altra cosa. Chi uccide, fuori che in legittima guerra, attira su di sé un μίαισμα, una contaminazione che lo rende impuro. La sua vicinanza contamina gli altri. Non potrà tornare libero tra i familiari e i concittadini sin quando un sacerdote, che conosca il rito, lo avrà purificato, liberandolo del germe di contaminazione di cui era infetto. Inutile dire che dalla colpa ci si monda col rito, non col pentimento. Per altro in tutto il ciclo vige intatto il principio che i pii si salvano e gli empî cadono. L'esempio paradigmatico si annida ad ogni passo, facile a scoprire anche attraverso i brevi sunti di Proclo.

Tra settimo e sesto secolo, adunque, la moralizzazione di ragion teologica aveva interpretato ogni mito in rapporto alla legge concatenante colpa e castigo, e aveva creata una quantità di αἵτια a spiegare il perché delle cadute di subitane fortune, dei tracolli apparentemente inspiegabili, e a dare mo-

delli di vite d'eroi che con la fatica e la rassegnazione avevano conquistato la sorte degli dei. Questi αἵτια non furono però elaborati sino al punto da formare una totalità coerente. Ogni leggenda fu moralizzata in sé, e la moralizzazione d'un caso poteva anche contrastare con quella di un altro. Fu insomma un primo tentativo di produrre catarsi non ancora per mezzo dello spettacolo del dramma, ma attraverso rapsodi e cantori ripetenti canti elaborati dai poeti. Inutile quasi aggiungere che accanto alla messe degli αἵτια di base eroica se ne costruì un'altra, forse maggiore, di miracoli e prodigi, a rincalzare i primi ovunque potessero apparire più o meno claudicanti.

Nel passaggio dalla cultura poetica ai primi tentativi di narrazioni prosastiche, tutta quella materia subì una nuova sistemazione: formale però, non sostanziale. I più antichi logografi, Cadmo di Mileto, Evagone di Samo, Deioico di Proconneso, ripresero i miti dai Ciclici, disponendoli in sistemazioni diverse, per lo più secondo il criterio regionale o, avvalendosi di fonti varie, diedero di tali miti redazioni succedanee o locali; e si fermarono talvolta, come elegiaci precedenti, o del tempo, a narrare fondazioni di città. Ma non abbandonarono mai la ricerca dei θαυμαστά, dei particolari meravigliosi e miracolosi, che da un lato davano sapore e tonalità al racconto, dall'altro lo collegavano alla precedente cultura religiosa.

Su questa tradizione indiscriminata, pseudostorica, tutta permeata d'elementi fantastici, Ecateo portò la sua Ιστορία. Molti fattori agirono su quest'uomo che per primo, nel considerare i fatti umani del passato e del presente, si liberò dal sogno dommatico per inaugurare, sia pure con un'ingenuità dovuta al suo tempo, un metodo critico.

Ecateo era nato a Mileto, nella Jonia, verso la metà del sesto secolo, quando già la scuola fisica, e non essa sola, aveva dato i suoi frutti. L'Ιστορία filosofica s'era sviluppata già in pieno, con pluralità di tendenze, e dei problemi dell'essere e del divenire aveva proposto soluzioni ben diverse da quelle delle teogonie mitiche. La vivacità naturale della stirpe e l'influsso del tempo gli diedero l'acutezza del vedere un po' spregiudicato, l'irrequietezza mai paga di contentarsi della tradizione acquisita, il bisogno di muoversi, di vedere, di sapere. La sua prima indagine fu geografica, e trovò espressione nei due libri della

Periegèsi, « Europa » e « Asia », nei quali dava una descrizione del periplo mediterraneo lungo i due continenti, con larghe notizie su puntate all'interno. Fu questa una prima *ιστορία* in atto, portata su problemi attingibili dall'esperienza diretta: vedere cioè quanto vi fosse di esatto e quanto di inesatto nelle descrizioni geografiche e topografiche, già divulgate e comuni. Ed è ovvio che anche i passi di natura logografica, inseriti nel tessuto del libro, dovettero sentire di questa novità di giudizio che osava proporre il proprio modo di vedere a quello della tradizione religiosa e poetica. Come sempre avviene, i viaggi accrebbero in Ecateo, insieme con l'esperienza, anche le possibilità critiche. Infine la dimora in Egitto gli tolse non la fiducia nel mondo trascendente, ma certo l'ultima illusione su possibilità d'interventi divini prossimi, per apparizione diretta. Sintomatica al riguardo è la notizia di Erodoto (II 148) che quando Ecateo a Tebe espone la sua genealogia, la quale nel sedicesimo ascendente si collegava ad un dio; per tutta risposta i sacerdoti, conducendolo per il vastissimo tempio, gli mostrarono 345 statue: quelle dei sacerdoti che del tempio stesso, di padre in figlio, erano stati rettori; e gli fecero notare che erano stati tutti uomini, nati da uomini, e che durante il tempo nel quale erano vissuti, mai un dio era disceso tra loro.

Questo complesso di virtù native e di esperienze fece Ecateo. Dell'opera, com'è noto, non abbiamo che testimonianze e lacinie minime, dalle quali però una linea di metodo pure appare.

Il suo stare tra vecchio e nuovo si palesa già dal titolo, o meglio dai titoli coi quali il lavoro viene citato: *Γενεαλογίαι*, o *Ἡρωολογίαι*, o *Ἱστορίαι*. In parole nostre: « Racconti delle generazioni », o « Racconti degli eroi », o più semplicemente « Storie ». Sui diversi titoli i filologi hanno discusso. Alcuni accettano come originario il primo o il secondo, e spiegano il terzo come dizione generale, rammodernata, di scrittori tardi. Altri vorrebbero vedere nel primo termine il titolo generale, e negli altri due i sottotitoli delle due sezioni del lavoro, pertinente la prima alla preistoria dell'Ellade e la seconda alla lotta delle città ioniche contro Lidia e Persia. Se questo potesse essere provato, *ιστορία* starebbe qui a significare « narrazione di ciò che si può sapere » per testimonianza, di fronte alla narrazione precedente, ov'era possibile attingere

la verità solo per via intuitiva. Certo è che nell'ultima sezione del lavoro lo spirito critico poté insistere più sostanziosamente, poi che l'autore moveva tra documenti, autopsie e testimonianze attendibili. Ma lo spirito critico che interessa a noi è quello interferente sulla prima parte, perché dimostra come la redazione teologale, accettata per qualche secolo indiscriminatamente, incominci a cedere e a mostrare le crepe.

Il programma di Ecateo è formulato già nella frase che apriva le *Genealogie*, frase che, per citazione, ci è stata salvata. « Ecateo di Mileto così dichiara: narro questi fatti nel modo che mi sembra vero, perché le tradizioni dei Greci sono numerose e spesso anche ridicole (fr. 1 Ja.) ». Veramente già Esiodo aveva fatto dire alle Muse ch'esse sapevano suggerire così menzogne che verità (cfr. *Theog.* 27-28), e Solone, opponendo i poeti σοφοί dell'elegia agli aedi dell'epica, aveva asserito: πολλὰ ψεύδονται αἰδοί (fr. 21 D.), « in molte cose gli aedi sono bugiardi ». Ma la frase soloniana, come quella di Esiodo, può avere una quantità di sensi, ed essere anche una difesa della moralizzazione del ciclo contro la libertà degli aedi omerici. Qui Ecateo invece, nel ricordo delle tradizioni diverse per il medesimo fatto e nella necessità d'una scelta, o anche nella constatazione della tradizione stessa incredibile, rivendica il diritto di un'indagine critica.

Al promontorio Tenaro — oggi capo Matapan — c'era una caverna cupa e profonda. Era tradizione di là si scendesse all'Ade; e si diceva vi fosse disceso Eracle per trarre alla luce Cerbero e trascinarlo sino al soglio di Euristeo. Ecateo accetta Eracle, accetta l'impresa, accetta sinanche la denominazione della bestia come « cane di Ade », ma corregge il racconto: « Al Tenaro veniva nutrito un serpente terribile, chiamato il cane di Ade. Chi era morso da questo moriva immediatamente. Eracle lo catturò e lo portò ad Euristeo ». È stato eliminato ogni fattore di prodigio, e l'azione resa possibile per ogni uomo che abbia coraggio, forza e fortuna sufficiente. Ancora. Nel mito di Pelope veniva narrato come questo eroe, quando dovè gareggiare contro Enomao per il possesso d'Ippodamia, chiese e ottenne da Posidone cavalle divine e invincibili. È la redazione ciclica, codificata poi da Pindaro nella prima olimpica. Per Ecateo nulla di tutto questo. Pelope non ricorre a Posidone. Più semplicemente corrompe l'auriga del rivale, perché alla partenza tolga il cavicchio che ferma all'asse una

delle ruote del cocchio di Enomao. Nella corsa la ruota sfugge, il carro ribalta, Enomao è travolto. Si potrebbero moltiplicare gli esempi, attraverso l'esame di quanto, nelle *Storie* di Erodoto, risale ad Ecateo, e d'elementi, anche tardi, d'interpretazione razionalistica dei miti (per es. in Palefato). Ma, ai nostri fini, quanto s'è detto già basta.

Mentre nel ciclo, e poi nelle parti narrative della lirica corale, ogni successo di eroe era stato spiegato in relazione all'intervento di un dio premiante la pietà, ed ogni insuccesso come castigo punitivo di tracotanza o superbia; con procedimento opposto Ecateo annullava l'intervento divino per spiegare il più degli eventi nel semplice giro delle possibilità umane.

Tutto qui? — si dirà. Troppo poco. — Sì, poco. Ma conviene considerare che questo poco è nel tempo istesso umile e grande: umile, per i risultati esigui; grande, per lo spirito che fornisce alle conquiste ulteriori.

Erodoto, che cronologicamente segue ad Ecateo, non ne accetta il metodo integralmente. Non che brani, nei quali l'influsso razionalistico sia palese, in lui non vi siano. Si può dire che ce ne sono più di quanti non ce ne fossero in Ecateo. Basta ricordare, già nel proemio, com'è visto il mito d'Io. La vicenda della fanciulla amata da Zeus, mutata in giovenca perché fosse sottratta allo sdegno di Era, e poi costretta dall'assillo al lungo percorso famoso sino alla terra d'Egitto, è ridotto alle modeste proporzioni del ratto di una donna d'Argo da parte di marinai fenici. Ma la cura onde Erodoto espone i sogni forieri del vero, l'amore dell'aneddoto e per le ampie novelle saporose, il procedere del racconto secondo la legge teologale collegante hybris a nemesis: tutto ciò pone Erodoto a mezzo tra lo spirito di Ecateo e la tradizione fabulare ionica. Tuttavia, anche rispetto all'analisi ed alla critica storica, in Erodoto c'è progresso. La sua ἱστορία è d'altra lega di quella del predecessore: è più gelosa, più profonda, più scaltrita. L'Autore si avvale di fonti varie che talvolta riespone integralmente, talvolta trasceglie. Ma il racconto della vicenda epica che rinnova in attualità imprese di eroi, nello stesso suo fascino esuberante, naturalmente portava ad accogliere elementi di natura religiosa che non vi stonano, rispondendo ad una reviviscenza veramente sentita, anche se momentanea, d'un rinnovarsi effimero di antichi ideali. Ed è ἱστορία anche questa. Il saper cogliere nei fatti il sapore e il colore del tempo,

quale variamente si atteggia nel mutevole aspetto delle forme umane.

Nella Grecia antica si passa dalla narrazione pseudostorica alla storia attraverso tre momenti; il μῦθος, il λόγος, l'ἱστορία. Il μῦθος è tradizione indiscriminata lontana, ricordo che si accetta senza indagarne l'origine. Trova il suo riflesso maggiore nell'epoca omerica e ciclica, e non può diventare storia, in senso nostro, e sino ad un certo punto, se non per noi che per via erudita tentiamo scoprire il flusso di qualche vicenda veridica attraverso il velo della poesia. Il λόγος, prima che « ragione », fu tradizione orale o scritta, cui era possibile prestare maggior fede che al μῦθος: qualcosa non entrata in pieno nel dominio del ricordo indiscriminato, per esservi qualcuno che su quei fatti poteva testimoniare ancora, perché da altri (testimoni oculari o informati da testimoni oculari) « ne aveva sentito dire ». È il momento che troviamo riflesso nelle cosiddette κτίσεις epiche o nei logografi precedenti ad Ecateo, e negli altri viventi nella stessa età di lui, ma più legati alle forme concettuali già esistenti, ed incapaci di portarsi all'ἱστορία. Questa segna il terzo momento, della ricerca cosciente, e anche in essa si procede per gradi. Da Ecateo, ingenuo razionalizzatore di miti, saliamo ad Erodoto, capace di cogliere la tonalità dei fatti, anche facendo leva sulla scia del ricordo, raccolto secondo tradizione e discriminato sulla base delle testimonianze possibili. Terzo verrà Tuciddide, nel quale studio del documento e discriminazione intuitiva, senso politico e ragione teoretica, s'intrecciano nella fatica di scoprire il vero, ponendo la domanda del perché dei fatti, e rispondendo con una soluzione logica.

Il mito che nelle ultime propaggini della storia orientale mitizzata tiene ancora larga parte in Erodoto, in Tuciddide è tagliato via completamente. È negata importanza alle età remote dell'Ellade proprio perché storicamente non sono ricostruibili. Tutta la storia della Grecia, dalla talassocrazia cretese agli anni immediatamente precedenti la guerra del Peloponneso, è condensata in diciotto capitoli della cosiddetta archeologia. Non che Tuciddide dimentichi la religione dei padri, l'ossequio al principio dell'ἀρετή, il fondamento di un ethos che affondi le radici in un terreno remoto; ma supera tutto questo, quasi necessario presupposto, nel creare l'opera che resti « un monumento pei secoli ».

Qui trattiamo d'ἱστορία, ma non è lecito dimenticare che

lo sviluppo della scienza storica s'inquadra nella nascita del libero spirito in Grecia e nel suo progresso tra sesto e quinto secolo; e al caso nostro sono istruttive le σφραγιδες, o sigilli, dei tre storici considerati, perché rivelano la diversa concezione progrediente da Ecateo a Tucidide.

Come iniziasse Ecateo le sue *Genealogie*, l'abbiamo già visto: « Narro questi fatti nel modo che mi sembra vero, perché le tradizioni dei Greci sono numerose e spesso anche ridicole ». Lo sguardo dello scrittore è rivolto al passato, e al passato soltanto. Non si preoccupa se di quei fatti sussista qualche documento; lavora per congetture, col suo ingegno affinato dai viaggi, dall'esperienza, dalla meditazione. Inoltre — in questo la tradizione è concorde per l'argomento del silenzio — egli non stabilisce principi secondo cui giudicare o trascogliere. Si regola caso per caso.

Erodoto imposta diversamente la sua narrazione; ed è ovvio che la formula d'inizio dev'essere stata fermata in un secondo tempo, a lavoro compiuto, dopo che il primo interesse etnografico aveva ceduto a quello più propriamente storico. Erodoto racconta una sua ricerca, e vuole che dei fatti mirabili compiuti dagli uomini, e greci e barbari, il ricordo non vada perduto. Anch'egli si rivolge ad un passato molto prossimo, che non collega esplicitamente al futuro, nel senso che mai egli afferma come l'esperienza ricavata dalla lettura delle sue « Storie » possa giovare nei tempi seguenti. Ma la sua filosofia, cui ci si richiama col noto principio dello φθόνος τῶν θεῶν (non nel senso di vera « invidia » degli dei, ma in quello che gli dei abbandonano chi si allontana dalla via della pietà, e lo lasciano indifeso contro le potenze avverse del male), ha così lo scopo di concatenare i fatti secondo una logica sacra, come di spiegarli ad ammaestramento perenne, di natura etica, non politica.

Di ben altra forza è Tucidide. Nei capitoli 20-22 dell' « archeologia », dopo aver detto come tutti cerchino la verità ma poi, per negligenza, si rivolgano ad informazioni già pronte; e dopo aver richiamato le fatiche della sua ricerca, specialmente perché i medesimi che erano stati testimoni di un fatto lo raccontavano in modo diverso, secondo il proprio partito, il proprio sentimento e il proprio ricordo; alla fine esce a dire: « La mia storia ad udirsi sembrerà poco piacevole, messo da parte il mito. Ma sarà sufficiente che la giudichino utile

quanti vorranno perseguire la chiarezza dei fatti avvenuti e di quelli futuri, che saranno simili per l'immutabilità della natura umana ».

L'Autore qui per mito non intende soltanto l'indiscriminata narrazione epica, ma ogni racconto che esponga i fatti, anche se presenti, in armonia alle forme dell'antica concezione fabulare. L'importante è che per la prima volta vediamo affermata l'intuizione dell'unità assoluta della storia come creazione umana, storia che totalitariamente investe passato e futuro in quanto l'esperienza acquisita dallo studio e dalla meditazione del primo potrà essere guida alla comprensione del secondo. Storia in certo modo maestra, non nel senso che chi conosce il passato potrà prevedere da indovino l'esito dei fatti futuri, nei quali la Tyche ha la sua parte; ma nel senso che l'uomo forte dell'esperienza del passato e dei sentimenti umani, ne prende stimolo a scrutare la catena di causa e di effetto, e a sapere essere prudente nel giudizio e nell'azione politica. In altri termini da Ecateo a Tucidide, in cent'anni, dalla prima Ιστορία ionica si sale alla « storia » nel senso completo e sicuro della parola.

Il giudizio di Eraclito sull'Ιστορία di Ecateo era stato del tutto negativo. Il fr. 40 Diels ricordato innanzi, dice testualmente: « la πολυμαθία non insegna ad avere intelletto, altrimenti l'avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, a Senofane e a Ecateo ». Qui Ecateo è accomunato nel biasimo ad Esiodo, cioè al rappresentante massimo di quella cultura religiosa contro cui il primo storico scagliava i suoi strali. Forse è un po' troppo. Ma non bisogna dimenticare che i risultati della critica di Ecateo davvero non potevano fare νοῦς, cioè scienza: non si sollevavano all'universale, restando giudizio personale indimostrato, materia frammentaria e povera. Eraclito non avrebbe potuto dire lo stesso di Tucidide. Con costui all'universale ci si solleva. L'Ιστορία ormai fa νοῦς.

Ma l'insegnamento di Tucidide non fu raccolto. Teopompo, il primo storico importante che lo segue, già nell'impostazione del suo racconto è tendenzioso, scrivendo storia aulica, secondo i fini richiesti da chi lo paga. Polibio, dai più considerato il più vicino a Tucidide, in realtà ne svuota il metodo, riducendolo a schema e a formula. L'insegnamento tucidideo fruttificherà col tempo, e più che altro per vie traverse: in Agostino, in Vico, in Hegel, in Croce. Certo nell'antichità in lui soltanto

troviamo almeno qualcosa di quel problema della storia, tutto moderno, che vede la creazione e il flusso di essa parallelo al perenne evolversi, di conquista in conquista, dell'insonne spirito umano.

Bologna, 16 febr. 1949.



L'ARTE TIPOGRAFICA — NAPOLI