

LA TRANQUILLITA' DEI MELI *

ΜΗΛ. “Ὡστε ἡσυχίαν ἄγοντας ἡμᾶς φίλους
μὲν εἶναι ἀντὶ πολεμίων, ξυμμάχους δὲ
μηδετέρων, οὐκ ἂν δέξαισθε;”

ΑΘ. “Ὁὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα
ὑμῶν ὅσον ἡ φιλία μὲν ἀσθενείας, τὸ δὲ
μῖσος δυνάμεως παράδειγμα τοῖς ἀρχο-
μένοις δηλούμενον.”

(Thuc. V 94 sg.)

L'ipotesi di lavoro dalla quale partiamo è che Tucidide, nel dialogo tra Ateniesi e Meli (V 85-113), non stia dalla parte di Atene, bensì da quella dei Meli (1): così posta, la contrapposizione, come la conseguente identificazione della presa di posizione tucididea, possono apparire

(*) Questo contributo rappresenta l'approfondimento e lo sviluppo di riflessioni ed osservazioni sulla costruzione tucididea di un'ideologia della città e del 'buon cittadino' contenute nel mio precedente lavoro: Il "philopolis" di Tucidide, inserito nel volume: D. Lanza - M. Vegetti - G. Cajani - F. Sircana, L'ideologia della città, Napoli 1977. Il quadro interpretativo della pòlis ateniese ivi esposto costituisce il presupposto ed il punto di riferimento anche del presente lavoro.

(1) L'analisi che segue presuppone la paternità tucididea per il dialogo degli Ateniesi e dei Meli; non intendiamo in questa sede entrare nel merito di una puntuale verifica delle contrapposte opinioni: per la negazione dell'autenticità del dialogo rimandiamo al saggio di L. Canfora, Per una storia del dialogo dei Melii e degli Ateniesi, "Belfagor" 26, 1971, 409-426. Oltre ad un'accurata rassegna bibliografica che riassume lucidamente le tappe della 'quaestio', vi si possono trovare anche spunti di motivata riflessione con note di notevole suavità: non tale, tuttavia, che ne resti inficiata l'ipotesi opposta, come dimostra, ex. gr., il ricorso alle scoperte di Max Treu, Athen und Melos und der Melierdialog des Thukydidēs, "Historia", 2, 1954, 253-73 e 3, 1954, 58 sg., il cui uso contro l'autenticità del dialogo trova smentita nelle parole dello stesso Treu, riportate da S. Mazzarino, Il pensiero storico classico, Bari 1974⁴, I p. 262, all'interno di un quadro della situazione le cui conclusioni ci trovano, quanto alla paternità tucididea del dialogo, del tutto consenzienti (op. cit., 259-67 e 597 sg., n. 223). Un'esauriente bibliografia dal 1873 al 1970 si trova in: The speeches in Thucydides. A collection of original studies with a bibliography, ed. by Ph. A. Stadter, North Carol. Univ. 1973, 158-60. Si veda anche K. J. Dover, Thucydides, 'Greece & Rome'. New Surveys in the Class. VII, Oxford 1973.

provocatorie o perlomeno eccessive, e lo sarebbero, fuori delle coordinate interpretative che ci affrettiamo a chiarire. E' un fatto che il dialogo, così com'è e per la sua collocazione all'interno dell'opera, costituisce un elemento di 'disturbo' nella narrazione: proprio da questa apparente e presunta disomogeneità muove il dibattito sulla sua autenticità. Appare chiaro infatti che questo problema, più che nascere da una reale aporia, si configura come tentativo di sanare quella dissonanza, secondo un discutibile principio chirurgico di espunzione dal testo di tutto ciò che non corrisponde alla 'lectura Thucydidis' del moderno esegeta (2).

Ma in che cosa realmente consistono quel disturbo e quella dissonanza? Nel tono antiatieniese del dialogo, tono che lo pervaderebbe da cima a fondo, e sul quale concordano, sia pure con opposte conclusioni, fautori ed avversari della sua autenticità: gli ultimi per negarne la paternità tucididea; i primi per tentare di spiegare la presunta variazione dello storico rispetto al giudizio sull'imperialismo ateniese. Quel che qui ci preme sostenere è l'inesistenza di questa dissonanza, e la conseguente omogeneità del dialogo col resto della narrazione tucididea, che esso non spezza, ma anzi corrobora di elementi di valutazione essenziali alla progressiva definizione del giudizio complessivo dello storico.

Occorre partire dalle valutazioni tucidее di II 65, luogo fondamentale per la comprensione dell'intero piano dell'opera. Senza ripetere argomentazioni ed analisi già espresse altrove (3), mi limito a ribadire i due punti-chiave qui enunciati da Tucidide: a) denuncia della degene-

(2) Ci riferiamo qui alla proposta di espunzione dei capp. 85-113 ripresa da Canfora, op. cit., (in specie p. 423), sulla base che il testo, saltando dal cap. 84 al 114, filerebbe perfettamente: ma rispetto a che? Forse rispetto all'ipotesi di una *diegesis* continuata, non rispetto, per es., a quella di un'intenzione tucididea di offrire una "dietetica della potenza" (J. Vogt, *Dämonie der Macht und Weisheit der Antike. Die Welt als Geschichte*, Stuttgart 1950, 10, 17 sgg.), o di "delineare gli *erga* nella loro dialettica, la quale si esprime in opposti punti di vista. Nel caso particolare del dialogo di Ateniesi e Melii l'opera' essenziale, l'*ergon*, è l'azione svolta dagli Ateniesi per costringere i Melii al pagamento... dell'intero tributo" (Mazzarino, op. cit., p. 262): anche rispetto a queste valutazioni prenderemo posizione, cercando di definire la nostra chiave di lettura; quel che ci preme notare è la parzialità, che rischia di diventare unilateralità, di integrazioni od espunzioni fondate precipuamente sulla 'lectura', che è poi il 'gusto', l'opinione di chi legge: operazione legittima a fini d'interpretazione, forse meno a quelli di attribuzione.

(3) Ho già espresso ampiamente le ragioni per cui attribuisco grande rilevanza a questo passo in: Nicia e Alcibiade. Il dibattito sull'archè alle soglie della spedizione in Sicilia, "Studi Ital. di Fil. Class." 44, 1972, p. 149, n. 3 e passim; Philopolis, 86 sg. Ma si veda anche l'ottimo contributo di J. de Romilly, *L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'Historien sur Périclès*, "REG" 78, 1965, 557-75.

razione, letale e progressiva, della politica ateniese dopo la morte di Pericle, denuncia che concerne più il modo del far politica che i contenuti (4); b) il giudizio negativo della spedizione in Sicilia, 'summa' e punto di convergenza di quella catena di errori. Il dialogo costituisce il punto di arrivo rispetto ad a) ed il prologo di b). Ne risulta ovviamente giustificata la sua posizione all'interno dell'opera e confortata, difesa la sua coerenza, la sua omogeneità col resto dell'analisi tucididea: già non avrebbe più senso parlare di "resto", se, di fatto, la narrazione-interpretazione (per usare la felice formula della De Romilly) (5) continua, coerente e senza cesura alcuna, né logica né stilistica.

Dunque, nel dialogo, Tucidide è dalla parte dei Meli. Chiariamo. Tucidide tende a far coincidere la propria immagine ideale di Atene con quella tratteggiata ed esposta da Pericle nell'Epitafio (6), cioè proprio con quei valori che sono, nel dialogo, difesi dai Meli ed irrisi dagli Ateniesi. L'abbandono di quei valori, la loro deformazione sono gli errori rimproverati da Tucidide ai successori di Pericle, colpevoli di aver fatto dell'*arché* un valore assoluto, la cui preminenza ha rotto l'equilibrio del precedente *systema* di valori. Ma quei valori, per Tucidide, s'identificano con Atene, *sono* Atene, e dovunque essi si trovino, là è la vera Atene *paideusis* (7): così, a Melo, Atene, paradossalmente, potrebbero essere i Meli.

Ma c'è di più: col dialogo Tucidide afferma la dialetticità della storia di contro all'unicità dei suoi principî motori — come, per esempio, quello di forza, che, non a caso, è l'elemento portante delle argomentazioni degli Ateniesi. La forma stessa del dialogo, che pure ha creato problemi, portando apparentemente acqua al mulino dei sostenitori della sua disomogeneità, si giustifica alla luce dei parallelismi contrapposti — in Tu-

(4) Philopolis, *passim*: il leit motiv è la contrapposizione tra 'privato = negativo', 'pubblico = positivo', nonché l'identificazione, a livello di valutazione etico-psicologica, tra il microcosmo-cittadino ed il macrocosmo-città: su questo cfr. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 185-90; vi si veda inoltre relativamente alla materia del presente lavoro, l'Appendice n. 3, Atene *παίδευσις* e Atene *τύραννος* 236-8, breve ma ricca di spunti fecondi.

(5) J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956, 10 sg.; ma tutta l'opera resta fondamentale.

(6) Cfr. Philopolis, *passim*. Note assai acute al riguardo in O. Longo, *Scrivere in Tucidide: comunicazione e ideologia*, 'Studi in onore di Anthos Ardizzone', Roma 1978, 537 sg., n. 68 sg.

(7) 'Gli uomini infatti sono la città' (Nicia in Thuc. VII 77, 7) che richiama l'espressione periclea di I 143, 5, bene commentata da O. Longo, *Atene fra polis e territorio*, "SIFC" 46, 1974, 5-21, poi ripresa in: *La polis, le mura, le navi. Tucidide VII 77, 7*, 'Quaderni di Storia' 1, 1975, 87-113.

cidide — tra l'eticità = sanità e l'ingiustizia = *hybris* (8): in una situazione di devianza, di 'malattia' rispetto all'*orthotes* del giusto comportamento politico (9), a cadere per primo è il discorso, inteso come razionalità e persuasività, come *systema* di valori tra loro coordinati. Allora, la forma stessa del dialogo = negazione del discorso traduce, a livello stilistico, un giudizio negativo da parte dello storico, quasi a riconoscere, nella situazione di Melo, uno status di malattia, *hybris*, non-*orthotes*.

Del resto, scelta valutativa e contenuto, opzione stilistica e sviluppo dei fatti coincidono nella giustificazione della forma dialogica: la necessità di spogliare il dibattito da ogni inutile digressione è imposta dal suo motivo di fondo: i Meli riconoscono infatti che si discute "di vita o di morte" (*περὶ σωτηρίας*, V 87 e 88). Il piano sul quale gli Ateniesi collocano il discorso si qualifica in V 89 nel rifiuto "delle belle parole che non portano frutto": l'aggettivo *ἄπιστον* legato al "bel parlare" richiama il *πιστεύειν* (nei discorsi) su cui ironizza Cleone (III 37 e, soprattutto, 38, 2), ed invero il richiamo ad una brutale concretezza accomuna i due discorsi, come risulta evidente dalla fine del cap. 89, che culmina nella distinzione tra la giustizia, che vale tra parti di uguale forza, e l'affermazione che, tra forze ineguali, "i più forti agiscono ed i deboli subiscono". Al riguardo, si confronti l'affermazione di Cleone in III 36 che "l'autorità si radica nella forza", indicata, quest'ultima, con *ἰσχύς*, forza fisica, materiale, anziché con *δύναμις*, che ha, nel lessico tucidideo, una sfumatura più marcatamente politica e morale.

I Meli tentano di riportare il discorso su coordinate etiche, sui principî morali, tentando di impressionare gli Ateniesi (V 90) con l'affermazione che, in caso di sconfitta, Atene diventerebbe memorabile esempio di vendetta: il termine *paradeigma*, fortemente caratterizzato, trasferisce in ambito negativo la stessa funzione oggettivante ch'esso ha nell'Epitafio, ove sostiene la definizione di Atene *paideusis* (10). Intorno al

(8) Crediamo di interpretare così la rinuncia ateniese ai "bei discorsi" (V 89), per cui cfr. A. W. Gomme - A. Andrews - K. J. Dover, *A historical commentary on Thucydides*, IV, Oxford 1970, pp. 160-2.

(9) Cfr. al riguardo: Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino 1976², 173, n. 21; più in generale si veda l'Introduzione, 50 sg. e 66 sg.; l'importanza degli influssi ippocratici su Tuciddide non ci sembra ridotta dalle limitazioni introdotte dall'A. a p. 14 della Prefazione alla seconda edizione. Fondamentale al riguardo rimane K. Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften*, Diss. Heidelberg 1970.

(10) La degenerazione rispetto all'Epitafio risulta evidente dalla considerazione che là la funzione paradigmatica — che (cfr. Philopolis 84) si trasforma in *ktēma* perenne, *monumentum* — deriva dall'eccellenza in 'valori', qui dalla terribilità della violenza e della forza, che di quei 'valori' sono la negazione.

perno di *paradeigma* gli Ateniesi ribaltano la previsione sui Meli, che diverranno *exemplum* e monito della potenza ateniese (V 95).

A questo punto il dibattito si è focalizzato, da un lato, sull'affermazione dei Meli al proprio diritto di *ἡσυχία* (V 94), dall'altro sull'affermazione brutale del diritto di *imperium* (*ἀρχή*) da parte degli Ateniesi (V 91. 95. 97). Poiché *hesychia*, *sophrosyne* e *metriotes* sono valori prevalentemente dell'ambito conservatore (11), il dialogo viene ad acquistare, in virtù di queste ed altre allusioni, il significato di una definizione dell'imperialismo ateniese post-pericleo che Tucidide — coerentemente con le valutazioni di II 65 — pone sulla stessa linea negativa di Cleone, se non addirittura in contraddizione con Pericle: le cose che Pericle aveva indicato (*ἔφη*, II 65, 7) come basilari per il successo, e che ne qualificavano la *pronoia* (II 65, 6), sono a Melo capovolte dai suoi successori (quelli che “fecero tutto il contrario”, *ταῦτά τε πάντα ἐς τοῦναντίον ἔπραξαν*, II 65, 7). Gli Ateniesi vanno contro l'*hesychia* dei Meli per brama di dominio, e Pericle aveva invece indicato nel “non prendere iniziative avventate per estendere l'impero” (*ἡσυχάζοντας ἀρχὴν μὴ ἐπικτωμένους*, II 65, 7) le condizioni essenziali per spuntarla (*περιέσεσθαι*) e non mettere a rischio le sorti della città (*τῇ πόλει κινδυνεύοντας*, II 65, 7). Prima ancora che a livello ideologico, l'inversione si caratterizza, con impressionante chiarezza, a livello lessicale, tanto più se si considera che il succitato passo (praticamente tutto il par. 7 di II 65) è un evidente riassunto tucidideo del primo discorso di Pericle (I 144, 1): “Molti altri argomenti potrei addurre a sostegno della mia speranza di *spuntarla* (*περιέσεσθαι*) purché siate disposti a non *estendere l'impero* (*ἀρχὴν μὴ ἐπικτᾶσθαι*) durante la guerra ed a non *correre rischi* superflui (qui *κινδύνους*, in II 65, 7 *κινδυνεύοντας*)”. Aggiungeva Pericle, quasi presago — o meglio, annota Tucidide, scientemente presago —: “In realtà, temo molto più i nostri errori che l'accortezza degli avversari”. “Errori”, *ἀμαρτίας*: *γνώμης ἀμάρτημα*, con la tragica sottolineatura del genitivo *γνώμης* (che è, per Tucidide, non ‘un’ valore, ma ‘il’ valore), viene definita in II 65, 11 la spedizione in Sicilia, di cui il dialogo, come accennavamo inizialmente, si conferma sempre più come prologo, da un lato; ma anche, dall'altro, riassunto, *paradeigma* esso stesso dei canoni interpretativi enucleati dallo storico nell'analisi precedente.

Verso la fine del dibattito, ai Meli che dicono di voler difendere fino in fondo l'esistenza della propria patria (V 112), gli Ateniesi ribattono: “Se sono queste le vostre decisioni, dobbiamo concludere che siete

(11) Cfr. Nicia ed Alcibiade 157-60 e Philopolis 85; si veda anche Lanza, op. cit., 90 sgg.

gente unica al mondo. Giudicate il futuro più evidente della realtà effettuale, ed il desiderio vi fa considerare cosa sicura ciò che non sussiste” (V 113). Ἐλπίς la speranza, qui irrisa, è lo stesso sentimento che aveva fatto dire a Pericle, nell’Epitafio: “Ritenendolo nobilissimo rischio, preferirono abbattere il nemico ed insieme tendere alle cose sperate accettando il pericolo (12) ... Affidarono *alla speranza* l’incerto successo... preferirono respingere il nemico ed affrontare la morte piuttosto che salvarsi cedendo” (II 42, 4): che è poi la sorte dei Meli.

Dopo la speranza, la libertà: aveva detto degli Ateniesi Pericle, sempre nell’Epitafio (II 43): “Riponete la felicità nella libertà”, con un efficacissimo chiasmo τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ’ ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον κρίναντες, cui seguiva la conclusione che l’onore va difeso anche con la morte (II 43, 6). Per gli Ateniesi a Melo, invece, “speranza” corrisponde a “danno” e “pericolo” (βλάβη, κίνδυνος V 103), ed all’opzione di libertà dei Meli (V 100) era già stato come preventivamente risposto che sarebbe toccata loro “la fortuna di essere sudditi” (V 93). Si confrontino, al riguardo, due giudizi di Tuciddide: il primo (VIII 64, 3-5) sulle città che dopo la sconfitta si emancipavano da Atene: “correvano verso l’antica libertà”; l’altro (ibidem) sugli Ateniesi che avevano persa la libertà: “era difficile per il popolo ateniese cessare dalla libertà”.

Queste annotazioni sembrano gettare una sinistra luce sugli Ateniesi a Melo, che irridono l’impegno solenne dei Meli (V 112) a “non rigettare la libertà”, soprattutto se torniamo a Pericle, che aveva affermato (II 40, 5) che gli Ateniesi “soli, non fanno conto dell’utile (13), ma s’impegnano ad offrire il proprio aiuto in libertà”. Il motivo della libertà torna nell’ultimo discorso del leader ateniese, trovando una formulazione epigrafica: δουλείας ἀντ’ ἐλευθερίας (II 63; cfr. anche II 62, 3); da ultimo, alla luce delle succitate espressioni tucididee dell’ottavo libro, si noti la pregnanza dell’invito corinzio agli Spartani a “restituire la libertà agli altri Greci”, oppressi da Atene (I 124).

Dalle note fatte emerge abbastanza chiaramente che tutto il dialogo è improntato, da parte degli Ateniesi, alla tecnica del rovesciamento dei valori proposti dall’avversario, mediante il trasferimento di ambiti semantici (14). Ai Meli che (V 98. 100. 102) sottopongono le proprie valutazioni sulla sicurezza, sulla forza, sul dominio, gli Ateniesi rispondo-

(12) Si confronti, a proposito del “pericolo”, V 107, dove gli Ateniesi invitano i Meli a riflettere sulla dissennatezza di affrontare il pericolo!

(13) Si confronti l’ossessiva insistenza nell’invito alla ‘Realpolitik’ fondata sull’ὠφέλεια, sull’“utile”, appunto, degli Ateniesi a Melo!

(14) Lo stesso procedimento usa Alcibiade nel dibattito con Nicia alla vigilia della spedizione (cfr. Nicia e Alcibiade 163-8).

no recuperando queste valutazioni nella sfera delle proprie argomentazioni, ovviamente dopo avervi imposto uno scarto semantico: così la "sicurezza" corrisponde per i Meli a "neutralità" (V 94. 98), a "dominio" per gli Ateniesi (V 95. 97); parimenti, "dominio" = "consenso dei sudditi" per i Meli, ma "timore dei sudditi" per gli Ateniesi; "utile" = "resistere ed essere liberi" per i Meli (V 92. 106), "sottomettersi" per gli Ateniesi (V 93. 107). Allo stesso modo la categoria del *βουλευεν σωφρόνως*, che presso i Meli si riconnette all'*hesychia*, è applicata dagli Ateniesi al rispetto della legge del più forte, di cleoniana memoria (cfr. il dibattito su Mitilene, *passim*).

Il culmine di questa trasformazione di valori acquisiti, mediante il loro inserimento in campi semantici diversi, è raggiunto in V 111: i Meli sono criticati per aver riposto fede nella speranza. Il valore di *διάνοια* viene snaturato mediante l'accostamento ad *ἀλογία*; l'adeguamento alle posizioni espresse dagli Ateniesi è connotato con *σωφρονέστερον γνώσεσθε*; L'*ἀνοια* (!) di voler mantenere la libertà è contestata con l'esortazione ad *εὖ βουλευέσθαι* ai fini della sicurezza: il tutto ricondotto come entro un rigore scientifico dall'esortazione finale a *σκοπεῖν* racchiusa tra due citazioni di *ὀρθοῦσθαι*. Confusione semantica come specchio e denuncia della confusione o della devianza ideologica.

Da tutto questo emerge con sufficiente chiarezza quanto il materiale linguistico e l'uso che se ne fa siano congrui, omogenei al resto dell'opera. Non crediamo, e lo ribadiamo per concludere, che all'interno del quadro ideologico costruito da Tucide nella Storia le battute del dialogo costituiscano un'aporia che debba essere giustificata come un'affermazione dell' "intelligenza gloriosa" (15), che tutto giustifica col criterio della razionalità. Abbiamo detto, e crediamo d'averlo dimostrato, che le apparenti contraddizioni e la 'dissonanza' del dialogo si risolvono — o si negano — nella misura in cui ci si rende conto che la costruzione ideologica di Tucide, lungi dal contraddirsi maldestramente, vi presiede. Esse sono, cioè, funzionali alla formulazione di un giudizio, di un'interpretazione dei fatti storici. Al momento del dialogo, non tanto si tratta, per Tucide, di costruire, negare o modificare dei valori, quanto piuttosto di valutarne l'uso: l'episodio di Melo si colloca, sullo sfondo dello Epitafio ed alla luce del 'bilancio' di II 65, nella stessa scia della dege-

(15) A. Maddalena (Thucydides, *Historiarum liber primus*, a cura di A. M., Firenze 1951, Introduzione, LXVII sgg.), nel contrasto tra le posizioni di Pericle e quelle degli Ateniesi a Melo, vede un'aporia (p. LXIX), che risolve (p. LXXII) con l'identificazione di differenti proporzioni nella "ragionevolezza" delle previsioni e delle speranze.

nerazione dei valori costruiti intorno all'*εὖ πολιτεύειν* ed al *τὸ φιλόπολι*, scia che passa attraverso Corcira, le argomentazioni di Cleone sui Mitilenesi e, appunto, il dialogo, e culmina, come in una climax ascendente, nel disastro di Sicilia, indicato appunto come l'errore decisivo dei successori di Pericle in II 65. La collocazione del dialogo nell'economia generale dell'opera costituisce così come un parallelo del cosiddetto "secondo prologo" di V 26, il punto di sutura tra le fasi precedenti della guerra del Peloponneso e la sua crisi decisiva, la grande tragica spedizione. Sullo sfondo, lontana ma già allusa e come preconizzata, la crisi della polis.

Università di Pavia

GUGLIELMINO CAJANI