

## 1. ELEGIA

Già ai tempi di Orazio (*Ars* 76-78), nel I sec. a.C., l'origine dell'elegia e il significato stesso dei termini ἔλεγχος (cf. Echembr. *ap.* Paus. X 7,4-6), ἐλεγεῖον (per la prima volta in Pherecr. fr. 162,10 K.-A. e in Criti. fr. 4,3 W.<sup>2</sup>) ed ἐλεγεῖα (per la prima volta in Arist. *Ath. Pol.* 5,2) erano argomenti buoni per dispute tra grammatici. I più – forse già a partire dal V sec. – ne riportavano l'etimo al pianto funebre (ἔ ἐ λέγειν, “dire ahi ahi”), il lamentoso canto (θρῆνος) che si eseguiva sui morti, e tale opinione sembra trovare conforto nel poco che si sa dei primi ἔλεγχοι, inni cantati con accompagnamento d'aulo (νόμοι aulodici), e oggi perduti, di Clona di Tegea o di Tebe (VII sec. a.C.), Sacada di Argo ed Echembroto Arcade (prima metà del VI), che avevano carattere trenodico (cf. Ps.-Plut. *Mus.* 3 e 8, 1132c e 1134a). Altri riconducevano ἔλεγχος (forse di origine frigia) piuttosto all'area semantica dell'elogio (εὔ λέγειν, “dire bene”, lat. *elogium*: cf. Eur. *IT* 146, *Et. M.* 326,48s., *Suda* ε 774 A., nonché Mar. Plot. Sac. *GL* VI 509,31), oppure alla canna (l'armeno *elegn*), che doveva servire per realizzare lo strumento a fiato.

Nessun aiuto, in proposito, offre un'analisi dei temi affrontati dai primi poeti elegiaci, difficilmente riconducibili a un unico ambito, e quasi mai coincidenti con il lamento funebre. Di fronte a un pubblico cittadino o a un *clan* riunito a simposio (cf. *e.g.* Theogn. 239-252), il poeta si diffonde in esortazioni (così, tra i più antichi esempi del genere elegiaco, l'*Elegia a Pericle* di Archiloco, fr. 13 W.<sup>2</sup>), chiamate alle armi (Callino, Tirteo), insegnamenti morali e considerazioni politiche e sociali (Solone, Teognide), riflessioni filosofiche e religiose (Senofane), narrazioni storiche (Simonide, Ione di Chio, Paniassi), effusioni amorose e note esistenziali (Mimnermo).

Chiarissime, al contrario, sono le caratteristiche ‘esterne’ dell'elegia: per lo più accompagnata dal suono dell'aulo, era scandita sempre dallo stesso metro, il distico elegiaco (l'ἐλεγεῖον, appunto), una coppia di versi formata da un esametro dattilico (–∞–∞–∞∶∞–∞–∞–∞) e un pentametro (la somma di due ‘mezzi esametri’ o *hemiepe*: –∞–∞–∞∶–∞–∞–), e composta per lo più nella stessa lingua, il dialetto ionico.

In età classica (V-IV sec.), la sempre più marcata destinazione simposiale portò l'elegia a specializzarsi come mezzo di comunicazione politica (con l'ambigua figura di Crizia), di gioco e relax conviviale (Ione di Chio, Eveno di Paro, Dionisio Calco), di *ludus* parodico (Cratete di Tebe). A partire dal III sec. a.C., infine, mentre Callimaco piegava i distici alle esigenze della poesia eziologica (ricerca erudita delle cause, spesso remote, di riti e costumi) e celebrativo-encomiastica, gli altri alessandrini – sulle orme di Antimaco di Colofone (IV sec.) – ne fecero la forma privilegiata per brevi narrazioni mitologiche a sfondo amoroso. E poesia d'amore, questa volta convenzionalmente autobiografica, fu soprattutto l'elegia a Roma.

Tra i poeti rubricati come ‘elegiaci’ nelle pagine seguenti, Solone fu autore anche di esametri (fr. 31 W.<sup>2</sup>), di tetrametri trocaici (fr. 32-35 W.<sup>2</sup>) e di trimetri giambici (fr. 36-40 W.<sup>2</sup>), Senofane di esametri e ‘silli’ (fr. 9-46 Gent.-Pr.), Eveno di esametri (fr. 9 W.<sup>2</sup>) e di trimetri giambici (fr. 9a W.<sup>2</sup>), Crizia di *pièces* sceniche (*TrGF* 43), di esametri (fr. 8 Gent.-Pr.), e di opere in prosa (*VS* 88 B 30-73). Come specificato nell'introduzione, quindi, la partizione, puramente di comodo, comprende poeti *prevalentemente* elegiaci.

### MIMNERMO

La varietà di toni e di contenuti dell'elegia antica – tutt'altro che limitata all'elogio, al pianto funebre o all'esortazione politico-militare – riceve conferma dall'opera di Mimnermo, il più orientale degli elegiaci greci, originario di Smirne – sulla cui guerra difensiva contro Gige e i Lidi compose una *Smirneide* (cf. Paus. IX 29,4), di cui sono probabili residui i fr. 13, 13a e soprattutto 14,2s. W.<sup>2</sup>: “lo videro sconvolgere le falangi compatte dei Lidi che combattono a cavallo” (vv. 2s.) – o di Colofone (celebrata come “amabile” nel fr. 9 W.<sup>2</sup>; cf. testt. 4, 6, 10, 18, 19 Gent.-Pr.), o ancora di Astipalea (cf.



donne: ma quando penosa sopraggiunge la vecchiaia che rende a un tempo spregevole e brutto ogni uomo, costantemente tutt'intorno al cuore orrende angosce vanno a consumarlo, né ai raggi splendenti del sole fissando lo sguardo si allietta, ma fastidioso è ormai per i ragazzi, e oggetto di disprezzo per le donne: ed è così, penosa, che un dio fece la vecchiaia.

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 *unctura* 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 importano 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 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" (μὴ φῦναι) è la "cosa migliore" (così anche Soph. *OC* 1225s.), ovvero, una volta nati, morire il prima possibile.

I "fiori della giovinezza (ἥβη)", 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 (κρυπταδίη φιλότης), i "dolci" doni e i pegni d'amore 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 prestantza 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, penoso 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 *enuég* (il catalogo dei fastidi), in un cupo regesto 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 tirtea a proposito dell'anziano guerriero colpito a morte (T3,26), mentre il costante processo di consumazione (τείρουσι) messo in atto dalle angosce (μέριμναι), anch'esse immancabilmente κακάί, 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'ἔρκως (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" (fr. 10,29 W.<sup>2</sup>), 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'ἀτίμια 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 τὸν δέ [*scil.* νόστον] τοὶ ἀργαλέον θήσει θεός, "e invece penoso [il ritorno] lo farà un dio").

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

"Ogni uomo è come erba e ogni sua gloria è come fiore del campo", diceva il profeta Isaia (40,6). "Come l'erba sono i giorni dell'uomo, come il fiore del campo così egli fiorisce; lo sfiora il vento ed egli scompare, il suo posto più non si trova", faceva coro l'umile salmista (103,15s.). C'è un'antica e topica immagine biblica, o meglio un altro tassello di una *koiné* sapienziale mediorientale, sullo sfondo della celebre similitudine evocata dal licio Glauco, a colloquio con il venerato nemico Diomede nel sesto canto dell'*Iliade* (vv. 146-149), per effigiare l'incessante succedersi delle stirpi umane (da cui dipende forse *Siracide* 14,18), e qui riportata da Mimnermo sulla falsariga del *tópos*, a fungere da 'correlativo oggettivo' per la caducità dell'esistenza individuale. La fortuna del motivo, da Bacchilide (5,65-67) a Orazio (*Ars* 60s.), da Virgilio (*Aen.* VI 309s.) a D'Annunzio (*Villa Chigi* 100s.), sino ai *Soldati* di Ungaretti, atte-

sta altresì l'efficacia espressiva di Mimnermo, abile nel prodursi in brillanti variazioni sul tema, senza essere ripetitivo pur nel ripetersi di idee (il rigoglio della gioventù, le brutture fisio-psichiche della vecchiaia), strutture (come nel T4 e nel fr. 5 W.<sup>2</sup>, la parte della gioia si arresta con il primo emistichio del v. 5, dove il *plazer* diventa *enueg*, cupo regesto di tutte le 'noie') e stilemi (i "raggi splendenti del sole" al v. 2 come in T4,8; i "fiori di giovinezza" al v. 3 come in T4,4; la "vecchiaia penosa" al v. 6 come in T4,10, etc.). Anche in questo caso non è chiaro se i versi – citati da Giovanni Stobeo nella sezione *de brevitae vitae* (IV 34,12) – costituissero un'intera elegia o soltanto una sua parte.

ἡμεῖς δ' , οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη  
 ἔαρος, ὅτ' αἰψ' ἀυγῆς αὔξεται ἡελίου,  
 τοῖς ἴκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης  
 τερόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν  
 οὔτ' ἀγαθόν· Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαινοι, 5  
 ἢ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,  
 ἢ δ' ἐτέρη θανάτοιο· μίνυθα δὲ γίνεται ἥβης  
 καρπός, ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἡέλιος.  
 αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης,  
 αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίοτος· 10  
 πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίνεται· ἄλλοτε οἶκος  
 τρυχοῦται, πενίης δ' ἔργ' ὀδυνηρὰ πέλει·  
 ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδεύεται, ὧν τε μάλιστα  
 ἰμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Αἴδην·  
 ἄλλος νοῦσον ἔχει θυμοφθόρον· οὐδέ τις ἐστίν 15  
 ἀνθρώπων ᾧ Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδῶ.

**Metro:** distici elegiaci (6da, hem hem: 100200 3:3: 14:00 2000x|| 00000:00000); sinizesi: vv. 2 ἔαρος, 4 θεῶν; *correptio* 'epica': vv. 2 αὔξεται ἡελίου, 7 γίνεται ἥβης, 8 κίδναται ἡέλιος, 9 παραμείψεται ὥρης, 11 γίνεται ἄλλοτε, 13 ἐπιδεύεται, ὧν, 14 ἔρχεται εἰς; *correptio* 'Attica': v. 10 τεθνάναι.

Stob. IV 34,12 || 1 πολυάνθεμος **SM** : -άνθεος **A** || 2 ἀυγῆς Schneidewin : -ῆ codd. || 7 γίνεται **M** : γίγν- **SA** || 11 γίνεται **SM** : γίγν- **A** | τ' ante οἶκος add. **SM** || 12 πενίης **S** : περιης **M** : περὶ ῆς **A** || 16 διδῶ **S<sup>pc</sup>MA**, Verdenius : διδοῖ *Par. gr.* 1985, *Regin. gr.* 146 et edd. pll.

E noi – come le foglie che produce la primavera ricca di germogli, quando ai raggi del sole crescono tutt'a un tratto, simili a quelle, in un cubito di tempo, dei fiori della gioventù godiamo, senza che dagli dèi ci giunga la nozione del male, né del bene: le Chere ci stanno ormai addosso, nere, e l'una regge il termine della penosa vecchiaia, l'altra quello della morte; per un istante appena vive il frutto di gioventù, per quanto si spande sulla terra il sole. Ma se il termine di questa breve stagione viene oltrepassato, allora essere morti è meglio della vita; perché nel cuore si addensano in massa le sofferenze, e a volte il patrimonio si erode, e la miseria ha effetti dolorosi; a volte, poi, si sente la mancanza di figli, ed è il rimpianto più triste per chi va sotto terra, verso l'Ade; a volte invece si ha una malattia che strazia il cuore: non vi è un solo uomo cui Zeus non dia una gran massa di sofferenze.

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 (ἀυγαί) del sole concorrono a comunicare un'idea di crescita (espressa dai verbi: φύει, "produce", αὔξάνεται, "crescono"): è la fase ascensionale, luminosa e verdeggiante, dell'esistenza. Ma già nel secondo distico, ai consueti "fiori della gioventù" 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 τέρωτις (v. 4 τερόμεθα) sono accoppiati 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 ricercarlo 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 τέρασις 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 (παρεστήλασι), 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” (γηρᾶσις), l’altra è la morte (vv. 6s.). La scelta tra due Chere, una morte precoce dopo una giovinezza gloriosa ovvero un’oscura vecchiaia, è presentata da Teti al figlio Achille in *Il.* IX 410-416. In ogni caso, un attimo soltanto dura il frutto della gioventù, 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 παραμείψεται): la desiderabilità della morte rispetto all’esistenza (βίωσις, v. 10).

Due distici e mezzo (vv. 11-15) forniscono con dovizia di esempi la prova che “muore presto colui cui gli dèi vogliono bene”, come avrebbe detto tre secoli dopo Menandro (*Dis ex. fr.* 4 K.-A. ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος): 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) e la conseguente comparsa degli effetti nefasti (ὀδυνηρά, “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 dia “una gran massa di sofferenze” (κακὰ πολλὰ).

### **Bibliografia**

**Edizioni di riferimento:** M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford 1992<sup>2</sup>, 83-92; B. Gentili-C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Stuttgart 1988<sup>2</sup>, 39-61; A. Allen, *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart 1993. **Studi:** A. Garzya, *Ricerche intorno a Mimnermo e alla sua opera*, in *Studi sulla lirica greca da Alcmane al primo impero*, Messina-Firenze 1963, 47-72; F. Della Corte-V. De Marco-A. Garzya-A. Colonna-L. Alfonsi-B. Gentili, *Mimnermo*, «Maia» XVIII (1965) 366-387 (il contributo di B. Gentili è ristampato in E. Degani [cur.], *Poeti greci giambici ed elegiaci*, Milano 1977, 151-155); G. Pasquali, *Mimnermo*, in *Pagine stravaganti*, I, Firenze 1968, 318-326; D. Babut, *Sémonide et Mimnerme*, «REG» LXXXIV (1971) 17-43 (trad. it. in E. Degani [cur.], *Poeti greci giambici ed elegiaci*, Milano 1977, 77-94); E. Degani, in E. D.-G. Burzacchini, *Lirici greci*, Firenze 1977, 95-104; P. Giannini, *La giovinezza ignara del bene e del male: Mimnermo 2 D, 2 West*, vv. 4-5, «QUCC» XXV (1977) 23-27; M. Patocchi, *A proposito della patria di Mimnermo*, «QUCC» n.s. XV (1983) 75-82; M. Gigante, *Il nome di Mimnermo*, in AA. VV., *Sodalitas. «Scritti in onore di A. Guarino»*, V, Napoli 1985, 2567; C. Miralles, *La poesia di Mimnermo*, «Lexis» I (1988) 35-52; G. D’Ippolito, *Compattezza e novità nella poesia di Mimnermo (auto- e intertestualità)*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all’età ellenistica. «Scritti in onore di Bruno Gentili»*, Roma 1993, 285-300; M. Sanz Morales, *La cronologia de Mimnermo*, «Eikasmós» XI (2000) 29-52; G.A. Privitera, *La sorprendente conclusione del frg. 8 di Mimnermo*, in Maria Cannatà Fera-G.B. D’Alessio, *I lirici greci. Forme della comunicazione e storia del testo. «Atti dell’Incontro di Studi – Messina, 5-6 novembre 1999»*, Messina 2001, 193-198. D.E. Gerber, *Mimnermus, fragment 1. 3 W.*, in A.F. Basson-W.J. Dominik (edd.), *Literature, art, history. «Studies on classical antiquity and tradition in honour of W. J. Henderson»*, Bern-Frankfurt a.M. 2003, 193-195; T.R. Assunção, *Nota sobre a correção de Mimnermo por Sólon (26 G. e P.)*, «Classica (Brasil)» XV/XVI (2002/2003) 51-62; Sylvie Galhac, *La représentation de la vieillesse dans les fragments 1, 2 et 5 (éd. West) de Mimnerme et dans les poèmes homériques*, «REG» CXIX (2006) 62-82. **Altra bibliografia:** Sotera Fornaro-Monica Negri-Isabella Tacchini, *Bibliografia della letteratura greca*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, III, Roma 1996, 275.

### **SOLONE**

L’uomo che scrisse le leggi (cf. fr. 31, 36 W.<sup>2</sup>) e compose i versi per la propria città, nella transizione dall’antica struttura ‘feudale’ a quella società differenziata prodotta dall’introduzione della moneta e dalla crescita della classi mercantili e artigianali, nacque ad Atene, da Esseceste (dell’importante famiglia ateniese dei Medontidi), intorno al 640 (cf. testt. 8, 11, 18 Gent.-Pr.). Nel 594/593 (cf. test. 8 Gent.-Pr.), in qualità di arconte, dovette gestire l’esplosivo conflitto tra i grandi proprietari terrieri – il cui potere era sempre più insidiato dall’emergente *dêmos* cittadino – e i piccoli contadini,

che la crisi esponeva vieppiù all'iroso sfruttamento dei latifondisti. Ispirata a un progetto di restaurazione conservatrice – tanto precaria da naufragare di lì a pochi anni – l'opera di Solone segnò anche simbolicamente – nell'uso e nell'abuso che ne fecero gli epigoni – la comparsa del 'moderatismo' sulla scena politica occidentale: la lotta agli opposti estremismi (cf. fr. 36 W.<sup>2</sup>), di chi imponeva debiti che finivano per ridurre in schiavitù i debitori (cui Solone oppose la *σεισάχθεια*, "lo scuotimento dei pesi", cancellando i decreti che mettevano a repentaglio la libertà personale: cf. testt. 63-76 Gent.-Pr.) e di chi al contrario chiedeva la redistribuzione delle terre (una misura sempre osteggiata dallo statista), e il desiderio di restituire all'aristocrazia potere reale e consenso durevole – il che richiedeva condizioni accettabili anche per i poveri – produssero una 'costituzione' timocratica, delfica per ispirazione religiosa (sinceramente condivisa dal poeta-legislatore), esiodea per impronta etica (ma qui trasferita alla sfera del confronto sociale), ripetutamente propagandata da parole-chiave come *δίκη* ("giustizia", nelle sue implicazioni religiose e sociali), *εὖκοσμον* ("in buon ordine"), *ἄρτιον καὶ πινυτόν* ("ben fatto e assennato") – e dai poli opposti: *ἀδικία*, "ingiustizia", *ὑβρις*, "tracotanza", *ἄτη*, "accecamiento" – e sinteticamente definita *εὐνομία*, "buon governo". Ed *Eunomia* (fr. 4 W.<sup>2</sup>) è in effetti il titolo usualmente assegnato al componimento in cui Solone propone in chiave etico-religiosa il proprio programma politico. Con l'*Elegia alle Muse* (fr. 13 W.<sup>2</sup>), in cui sono raccolte riflessioni più generali d'ordine religioso e morale, esso costituisce la parte più significativa degli oltre cento distici residui di questa caratteristica figura di mediatore culturale (della *sophía* ionica ad Atene) e di educatore sociale (come poeta e come legislatore), che compose altresì trimetri giambici e tetrametri trocaici (fr. 32-40 W.<sup>2</sup>; nulla resta degli epodi) per lo più di tono serio, in cui ammoniva i propri concittadini e difendeva la propria politica, e che non disdegnò temi esistenziali (fr. 14-18, 20-21, 24, 27 W.<sup>2</sup>) e simposiali (fr. 22-26, 38-39 W.<sup>2</sup>): e proprio in contesti simposiali dovette per lo più essere eseguita – e poi riusata – la sua produzione poetica. Dopo l'attività legislativa, Solone si recò a Cipro (dove il re Filocipro gli avrebbe dedicato la città di Soli, fondata su suo consiglio: cf. fr. 19 W.<sup>2</sup>) e in Egitto (cf. fr. 28 W.<sup>2</sup>), e dovette morire intorno al 560 a.C. (cf. testt. 8, 15 Gent.-Pr.). Soprattutto tra il V e il IV sec. a.C., sovrapponendo la leggenda alla realtà, la pubblicistica filoateniese lo trasformò in un simbolo – il fondatore della democrazia, l'incarnazione del buon governo, dell'onestà e della giustizia – includendolo per sempre nel novero dei Sette Sapianti (cf. testt. 100-112 Martina) e consegnandolo a una lunga fortuna.

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

Citata forse per esteso (se si eccettuano piccole lacune dopo i vv. 10, 11 e 25) da Demostene – che nel IV sec. a.C., nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria* (254s.), piegava alle esigenze della propria parte idee e *slogans* di ascendenza soloniana – questa ampia elegia (la più estesa, dopo i 76 versi dell'*Elegia alle Muse*, nel superstito *corpus* di Solone), in cui lo statista rilegge sotto una luce etica e religiosa i concreti, profondi conflitti che laceravano il tessuto sociale ateniese e le proprie proposte per risolverli, prende solitamente il nome di *Eunomia*, "Buongoverno", sia per l'icasticità del v. 32, dove *Εὐνομίη* – opposta alla *Δυσνομίη*, origine di ogni male – "rivela ogni cosa in buon ordine e ben fatta", sia per la forte analogia ideale con l'*Eunomia* tircaica (fr. 1-4 W.<sup>2</sup>), così definita già dagli antichi. Sorretta da un'incrollabile fede nella protezione degli dèi – segnatamente Zeus e Atena – che impediranno una rovina completa della città (vv. 1-4), diretta contro i cittadini stolti e gli ingiusti capi del popolo, la cui tracotanza ha prodotto una situazione drammatica, pesantissima soprattutto per i poveri (vv. 5-31), l'appassionata proposta di Solone (vv. 32-39), tesa a "lisciare le asperità" (v. 34), costituisce la prima riflessione teorica sulla storia politico-sociale di Atene – e con essa molta parte della copiosa letteratura politica attica successiva dovrà in qualche modo fare i conti – nonché il primo tentativo di applicare una visione del mondo eticamente fondata alla concreta realtà politica in atto.

(⊗) ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλεῖται  
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·  
τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτηρ  
Παλλὰς Ἀθηναίη χειρὰς ὑπερθεῖν ἔχει·  
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν

ἄστοι βούλονται χροῖμασι πειθόμενοι,  
 δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον  
 ὕβριος 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' ἀρπαγῆ ἄλλοθεν ἄλλος,  
 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,  
 ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα, 15  
 τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη,  
 τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,  
 ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἦλυθε δουλοσύνην,  
 ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὐδοντ' ἐπεγείρει,  
 ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην· 20  
 ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστν  
 τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικέουσι φίλαις.  
 ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν  
 ἰκνέονται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἄλλοδαπὴν  
 πρᾶθέντες δεσμοῖσι τ' ἀεικελίοισι δεθέντες 25

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

**Metro:** distici elegiaci (6da, hem hem: 1-2-3 4; 5-6-7-8-9-10-11); sinizesi: vv. 2 θεῶν, 11 πλουτέουσι, 22 ἀδικέουσι, 24 ἰκνέονται; *correptio 'epica'*: vv. 13 ἀρπαγῆ ἄλλοθεν, 17 πόλει ἔρχεται ἔλκος, 22 τρύχεται ἐν, 26 ἔρχεται οἴκαδ', 29 μυχῶ ἢ, 32 καὶ ἄρτια; *correptio 'Attica'*: vv. 14 θέμεθλα, 16 δὲ χρόνῳ, 31 κακὰ πλεῖστα; 'I legge di Schulze': v. 2 ἀθανάτων.

Dem. 19,254s. || 4 ἡμετέρη Camerarius : -α codd. || 11 ante et post hunc versum lacunam statt. edd. pll. | πλουτέουσιν Fick : -τοῦσιν codd. || 13 ἐφ' ἀρπαγῆ codd. rec. : ἀφαρπαγῆ cum codd. pott. Gentili-Prato, West || 15 ante σύνοιδε rasura 6-7 litt. in F : λέληθε συν- P : δ' ἔληθε Q || 16 ἀποτεισομένη Hiller : -τισαμένη codd. pll. : -τισομένη Mon. gr. 85<sup>pc</sup> || 17 ἔλκος codd. pll. : ἔρ- P<sup>pc</sup> || 19 ἐπεγείρει P<sup>pc</sup>, Pal. gr. 104 : -ειν BQ : ἐπαγείρειν codd. pll. || 22 ἀδικέουσι West : -κοῦσι codd. | φίλαις Bergk : φίλοις codd. pll. : φίλους F<sup>pc</sup>, West || 24 ἰκνέονται Fick : -νοῦνται codd. || 25 δεθέντες codd. pll. : δοθ- YV | post hunc versum lacunam statt. Schneidewin et Sauppe : παίκακα (*scil.* πάγκακα) δουλοσύνης ζυγὰ φέρουσι βία Matr. 4562 || 27 ἔτ' F<sup>pc</sup> : ὅτ' codd. pll. || 28 πάντως codd. rec. : πάντων (vel πάντας) codd. pott. || 29 καὶ τις Reg. gr. 102 : γέ τις codd. pll. | ἢ θαλάμῳ Schneidewin : ἢ -μῳ codd. || 31s. -ίη Bergk : -ία codd. || 34 λειαινεί codd. pll. : δ' ιαίνει PQ

La nostra città non rovinerà mai per un destino sancito da Zeus e per volontà degli dèi beati immortali: perché una tale magnanima custode e protettrice, figlia di padre tremendo, Pallade Atena, dall'alto vi tiene sopra le mani; ma sono proprio gli stessi cittadini che vogliono, nelle loro manifestazioni di demenza, distruggere una grande

città, persuasi da brama di soldi, e l'ingiusto disegno dei capi del popolo, per i quali è già disposto che per questa grande arroganza subiscano molti dolori; perché non sanno proprio contenere la dismisura, né ben armonizzare questi momenti di gioia nella serenità del banchetto ..., e si arricchiscono, invece, persuasi da ingiuste intraprese ... e non risparmiano le sacre proprietà, né alcun bene pubblico, ma rubano, rapinano con forza, chi in un modo chi in un altro, e non custodiscono i santi fondamenti della Giustizia, la quale, silenziosa, sa ad un tempo quello che sta accadendo e quello che è accaduto in precedenza, e col tempo giunge comunque, per far pagare ogni fio. Questa ferita, che non lascia scampo, ha ormai raggiunto l'intera città, che finisce rapidamente per approdare alla schiavitù miserabile; la quale a propria volta, poi, ridesta le lotte interne e la guerra dormiente, che l'amabile giovinezza di molti conduce in rovina; rapidamente, grazie a chi ci è ostile, la nostra amatissima città si sfalda in congreghe gradite soltanto a chi compie ingiustizie. Sono questi, dunque, i mali che si aggirano per il paese: molti dei poveri emigrano verso una terra straniera, venduti e legati da non più tollerabili catene. <...>. Il pubblico male, in tal modo, penetra in casa di ciascuno, né bastano più a trattenerlo le porte del cortile, ma con un balzo scavalca il recinto, per quanto alto, e scopre comunque, se pure ci si rifugiasse, fuggendo, nel recesso di un talamo. Queste sono le cose che il cuore mi impone di insegnare agli Ateniesi: come il Malgoverno apporti a una città mali in gran numero; il Buongoverno, al contrario, rivela ogni cosa in buon ordine e ben fatta, e frequentemente riesce ad avvincere in ceppi gli ingiusti: liscia le asperità, pone fine alla dismisura, ottunde l'arroganza, secca i fiori rigogliosi della tracotanza accecante, raddrizza le sentenze deviate, affievolisce le azioni superbe: pone fine agli effetti delle divisioni civili, pone fine alla rabbia della straziante contesa, e – insomma – in suo potere, tutto, tra gli uomini, è ben fatto e assennato.

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 (φρόνες) degli dèi beati immortali (una *iunctura* già epica, "Zeus e gli dèi immortali", per indicare l'insieme delle divinità olimpiche: cf. *e.g.* *Il.* III 298, *Od.* V 7, etc.) non permetteranno una rovina completa della "nostra" (con il "noi" politico, già adibito da Tirteo, cf. 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 deleteria (vv. 5s. "vogliono ... distruggere") 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'accenno 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 ὑβρις, una lotta violenta e tracotante per travalicare i limiti della propria condizione, e l'ὑβρις 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'ὑβρις: 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 κτέα) 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 πολυήρατος, pur topico già nell'*épos*, pare qui quasi un appello alla concordia di tutte le componenti civiche) 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 "queste sono le cose che il cuore mi impone di insegnare agli Ateniesi") insiste sull'ineluttabilità di quello che è ormai un "male pubblico" (δημόσιον κακόν: cf. Theogn. 50), perché penetra in casa a ciascuno, né valgono più a trattenerlo 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 esiodea: 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 esiodea: cf. *Th.* 902) "rivela" (ἀποφαίνει) 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 tircaica, 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" (θαμά: 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'ὑβρις (v. 34), dissecca i fiori sempre rigogliosi dell'*áte*, raddrizza le sentenze distorte di esiodea memoria (*Op.* 221, dove i giudici "mangiatori di doni con sentenze deviate amministrano la giustizia"), mitiga (di nuovo: non azzerà) le azioni superbe, fa cessare gli effetti del conflitto sociale, fa cessare (si noti l'anafora) la rabbia che nasce dalla contesa straziante (altra eco esiodea, 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 (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 *slogan* che suggella il moderatismo 'illuminato' di Solone: la coesione sociale richiede ragionevolezza, e la ragionevolezza reclama coesione sociale.

### **Bibliografia**

**Edizioni di riferimento:** M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford 1992<sup>2</sup>, 139-165; B. Gentili-C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Stuttgart 1988<sup>2</sup>, 61-126. **Traduzioni italiane:** H. Maehler-Maria Noussia-M. Fantuzzi, *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Milano 2001. **Studi:** A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958; G. Ferrara, *La politica di Solone*, Napoli 1964; A. Martina, *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Roma 1968; A. Masaracchia, *Solone*, in E. Degani (cur.), *Poeti greci giambici ed elegiaci*, Milano 1977, 136-150; E. Degani, in E. D.-G. Burzacchini, *Lirici greci*, Firenze 1977, 105-113; O. Vox, *Solone "nero": aspetti della saggezza nella poesia solonica*, «QS» XVIII (1983) 305-321; R.W. Wallace, *The Date of Solon's Reforms*, «AJAH» VIII (1983) 81-95; O. Vox, *Solone autoritratto*, Padova 1984; Nicole Loraux, *Solon et la voix de l'écrit*, in M. Detienne (cur.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Paris 1988, 95-129 (trad. it. Roma-Bari 1989, 51-81); D. Musti, *La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento*

socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico, «MEFRA» CII (1990) 11-35; G. Tedeschi, *Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca*, in K. Fabian-E. Pellizer-G. Tedeschi (curr.), *Οἰνηρὰ τέχνη*. «Studi triestini di poesia conviviale», Alessandria 1991, 105-117; V. Fadinger, *Solons Eunomia-Lehre und die Gerechtigkeitsidee der altorientalischen Schöpfungsherrschaft*, in H.-J. Gehrke-Astrid Möller (curr.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, 179-218; D.F. Leão, *Sólón. Ética e política*, Lisboa 2001; C. Mülke, *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13, 32-37 West)*, München-Leipzig 2002; T.R. Assunção, *Nota sobre a correção de Mimnermo por Sólon (26 G. e P.)*, «Classica (Brasil)» XV/XVI (2002/2003) 51-62; E. Suárez de la Torre, *La renovación del léxico poético en Solón y los niveles de lengua*, in A. López Eire-A. Ramos Guerreira (edd.), *Registros lingüísticos en las lenguas clásicas*, Salamanca 2004, 317-333; E. Irwin, *Solon and early Greek poetry: the politics of exhortation*, Cambridge-New York 2005; W.J. Henderson, *The imagery of Solon, Fr. 4 West (3 Gentili-Prato)*, «AClass» XLIX (2006) 129-136; J. Lewis, *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London 2006; N. Pinotti, *Il viaggio del sapiente. Solone oltre Atene*, Milano 2006; Josine H. Blok-A.P.M.H. Lardinois (edd.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston, Mass. 2006; Isabella Tsigarida, *Solon – Begründer der Demokratie? Eine Untersuchung der sogenannten Mischverfassung Solons von Athen und deren „demokratischer“ Bestandteile*, Bern-Frankfurt a.M. 2006. **Altra bibliografia:** Sotera Fornaro-Monica Negri-Isabella Tacchini, *Bibliografia della letteratura greca*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, III, Roma 1996, 275s.

## TEOGNIDE

Nelle dirompenti lotte politico-sociali che segnarono la parte terminale del VII sec. a.C. e tutto il VI, decretando il progressivo ancorché intermittente declino dell'antica aristocrazia dei γένη (le grandi famiglie nobiliari), il nome di Teognide di Megara è indissolubilmente associato a un composito *corpus* di 694 distici elegiaci – più un'altra quarantina di versi tra quelli *incertae sedis*, i *dubia* e gli epigrammi – inegualmente divisi in due libri (vv. 1-1220 il primo, vv. 1231-1389 il secondo, integralmente pederotico) in età bizantina. Di quei γένη e dei loro rituali simposi tale raccolta rappresenta il più significativo repertorio poetico, l'album di famiglia' continuamente incrementato nella storia, per addizione, concrezione e riuso di sentenze (γνῶμαι) e di riflessioni conviviali, spesso di anonimi simposiasti, in qualche caso di altri poeti già affermati, come Tirteo, Mimnermo, Solone. Questa antologia collettiva e d'ambiente dovette molto presto addensarsi intorno a un nucleo d'autore (la cui precisa delimitazione costituisce un vero e proprio rebus), documentato soprattutto nei primi 250 versi, contrassegnato dall'apostrofe all'amato Cirno (76 volte) Polipaide (9 volte), il dedicatario del libro (nel cui nome si volle vedere il dibattutissimo "sigillo", che ai vv. 19-26 il poeta dichiara di avere apposto alle proprie elegie per evitare 'furti' e contraffazioni, e che compare in 306 versi complessivi), e caratterizzato da uno stile severo. Originario di Megara (Iblea, in Sicilia, secondo la *Suda* θ 136 A. e già Plat. *Leg.* 630a, contestato da Didym. *ap. schol.* Plat. *ad. l.* e da Harp. θ 6 Keaney, che pensavano più verosimilmente a Megara Nisea, ai confini dell'Attica), forse esiliato in Sicilia, in Eubea e a Sparta (cf. vv. 783-788), e vissuto tra il VII e il VI sec. a.C. (ogni datazione più precisa è meramente congetturale), Teognide dovette essere il più celebre cantore di un'eteria aristocratica e dei suoi valori – l'amicizia come solidarietà politico-sociale e la moderazione, l'avversione per il δῆμος e il terrore della tirannide – e diede per ciò stesso il suo nome a un genere da simposio (un austero simposio seduto, di impronta laconica) che resisterà, sia pure in un inesorabile affievolimento, sino alla fine dell'età classica (cf. ancora Isocr. 3,42s.). E forse non è casuale che la tradizione diretta della 'sua' antologia non si sia mai interrotta: le edizioni moderne possono fondarsi su una cinquantina di codici medioevali (il principale è il *Par. suppl. gr.* 388, del X sec.).

### T10

#### (Theogn. 119-128)

“Chi trova un amico, trova un tesoro”, dice un proverbio vecchio almeno quanto il *Siracide* (6,14). Ma se l'oro è falso, non è difficile scoprire l'inganno, mentre la falsità di un uomo, specie di un amico, è la cosa più difficile e dolorosa da accertare. Temi sapienziali di lunga data (per il filone pessimista, cf. per es. *Salmi* 41,10, *Geremia* 9,3, *Michea* 7,2, etc.), l'amicizia e la sua affidabilità sono motivi cari anche a Teognide (cf. per es. la sequenza gnomologica ai vv. 53-128, conclusa proprio da questa elegia), anche se questa *philia* è strettamente connessa, fino a coincidervi, con quella solidarietà di casta sempre più in crisi

di fronte alle contaminanti immissioni di ‘gente nova’ nelle città un tempo dominate dalle eterie aristocratiche.

- ⊗ χρυσοῦ κιβδήλοιο καὶ ἀργύρου ἀνσχετὸς ἄτη,  
 Κύρνε, καὶ ἐξευρεῖν ῥάδιον ἀνδρὶ σοφῷ. 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' ἀνηρότατον.  
 οὐδὲ γὰρ εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὔτε γυναικός, 125  
 πρὶν πειρηθείης ὥσπερ ὑποζυγίου,  
 οὐδέ κεν εἰκάσσαις ὥσπερ ποτ' ἐς ὄριον ἐλθῶν·  
 πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι.

**Metro:** distici elegiaci (6da, hem hem: 1̣-2̣-3̣-4̣ 5̣; 6̣-7̣-8̣; 9̣-10̣ 11̣ || -12̣-13̣-14̣-15̣-16̣-17̣-18̣); *correptio* ‘epica’: vv. 119 καὶ ἀργύρου ἀνσχετός, 120 καὶ ἐξευρεῖν; *correptio* ‘Attica’: v. 123 ποίησῃ βροτοῖσιν.

**Αο** (I); (119-124) Clem. Al. *Strom.* VI 18,6 (II); (125s.) Arist. *Eth. Eud.* VII 2, 1237b 15 (III) || 119 ἀνσχετὸς Camerarius : ἄσχ- I, Π || 121 λελήθη (fere) I(codd. pll. : -η Α) et edd. pll. : -ει I(O) : λέληθε I(p), Π || 122 ψυδρὸς I(A) : ψυδν. I(p) : ψευδ. I(O) : ψυχρ. Π | ἔχη I(A) : -ει I(p) : evanuit O, Π || 124 ἀνηρότατον I : ἀνιαρώτερον Π || 125 οὐδὲ γὰρ I(AO) : οὐ γὰρ ἂν I(p), Π | οὔτε γυναικός I : οὐδέ γ. Π || 126 πειρηθείης I(A) : πειρα- I(o), Π || 127 ὥσπερ ποτ' ἐς ὄριον (fere) I (ποτ' ἐσῶριον O<sup>1p</sup> : ποτε σῶριον O<sup>ac</sup>) : crucc. concl. West, qui dub. ὥστ' ἔμπορος ὄνιον (ὄν- iam Camerarius) prop.

L’accecamento dell’oro fasullo e dell’argento si può sopportare, Cirno, e del resto scoprirlo è facile per l’uomo esperto. Ma se l’animo di un uomo, un amico, si celi nel profondo dentro al petto e sia menzognero, ed un cuore ingannevole serbi di dentro, è questa la maggiore falsità che un dio per i mortali abbia creato, ed il constatarlo è tra tutte l’esperienza più angosciosa. Perché l’animo di un uomo o di una donna non potresti conoscerlo davvero ancor prima di averlo provato, come una bestia da giogo, né mai potresti fartene un’idea come di fronte ad un frutto maturo: infatti l’aspetto esteriore inganna sovente il pensiero.

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 ... ψυδρὸς) 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 angoscioso” 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 “l’esperienza più angosciosa” era piuttosto “mendicare” (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” (πειρῶν), 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 epigraficamente, sulla misura del pentametro, il senso dell’intera elegia – ingannano (ἐξαπατῶσι: è il verbo dell’ἀπάτη, l’“inganno”, una paretimologica 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.)

Il successo e la ricchezza (l’insieme designato da ὄλβος), quando sono eccessivi o finiscono in mano agli emergenti, a gratificare ricchi di data più fresca rispetto ai nobili teognidei, producono sazietà,



-λήση I(I), II(LCG<sup>2</sup>Nhn), IV(codd. pll.), V : -λήσει I(codd. pll.), II(codd. pll.), III, IV(QihkB) || 217 γίνου I(codd. pll.) : γίγν- I(p) || 218 κρέσσων I(A) : κραιπνόν I(o) | γίνετα I(o) : γίγν- I(Ap)

Animo mio, adatta il tuo carattere cangiante in base a ciascuno degli amici, contemperando la tua indole con quella che ha ciascuno di loro. Cerca di avere l'indole del polipo a molte spire, lui che, se si accosta a uno scoglio, vi appare, ad osservarlo, tale e quale. E anche tu conformati ora in tal modo ed ora, invece, cambia di colore. L'abilità, senza dubbio, è più forte della coerenza.

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) 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 West) – è quella del polipo (si noti l'insistita allitterazione in |p| del v. 3), 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'espressiva 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 contraltare ("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.

#### **Bibliografia**

**Edizioni di riferimento:** M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I, Oxford 1989<sup>2</sup>, 172-241; D.C. Young, *Theognis. Ps.-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia. Fragmentum Teliambicum*, Leipzig 1971<sup>2</sup>; M. Vetta, *Theognis, Elegiarum Liber Secundus*, Roma 1980. **Traduzioni italiane:** F. Ferrari, *Teognide. Elegie*, Milano 1989. **Studi:** O. Immisch, *Die Sphragis des Theognis*, «RhM» LXXXII (1933) 298-304; J. Carrière, *Theognis de Mégare. Étude sur le recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris 1948; A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnologica*, Pisa 1953; M. van der Valk, *Theognis*, «Humanitas» IV-V (1955-1956) 68-140; F.H. Hasler, *Untersuchungen zu Theognis*, Winterthur 1959; V. Steffen, *Die Kyrnos-Gedichte des Theognis*, Breslau 1968; J. Carrière, *Introduction à Théognis*, «Pallas» XVIII (1971) 3-30; M. Vetta, *Forma e immagini del παιδικόν teognideo*, «Prometheus» I (1975) 209-224; G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide. I: l'opposizione semantica fra ἀγαθός/ἔσθλος e κακός/δειλός*, in E. Degani (cur.), *Poeti greci giambici ed elegiaci*, Milano 1977, 156-173; M. Vetta, *Poesia e simposio*, «RFIC» CIX (1981) 483-495; Sandra Novo Taragna, *Il linguaggio poetico del 'proemio' della silloge teognidea (I 1-38)*, «CCC» V (1984) 213-237; M. Vetta, *Identificazione di un caso di catena simposiale nel corpus teognideo (I, 1-38)*, in AA. VV., *Lirica greca da Archiloco a Elitis*. «Studi in onore di F.M. Pontani», Padova 1984, 113-126; T.J. Figueira-G. Nagy, *Theognis of Megara. Poetry and Polis*, Baltimore-London 1985; F. Ferrari, *Sulla ricezione dell'elegia arcaica nella silloge teognidea: il problema delle varianti*, «Maia» n.s. XXXIX (1987) 177-197; H. Friis Johansen, *A Poem by Theognis (Thgn. 19-38)*, «C&M» XLII (1991) 5-37; G. Cerri, *Il significato di σφραγίς in Teognide e la salvaguardia dell'autenticità testuale nel mondo antico*, in A.C. Cassio (cur.), *Lirica greca e latina*. «Atti del convegno di studi polacco-italiano. Poznań 2-5 maggio 1990», Roma 1992, 25-43 (≡ «QS» XXXIII, 1991, 21-40); H. Friis Johansen, *A Poem by Theognis, part II*, «C&M» XLIV (1993) 5-29; P. Giannini, *Il proemio, il sigillo e il libro di Teognide. Alcune osservazioni*, in R. Pretagostini (cur.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*. «Scritti in onore di Bruno Gentili», Roma 1993, 377-391; A. Ercolani, *Theogn. 127*, «MD» XXXVII (1996) 195-204; E.L. Bowie, *The Theognidea: a Step Towards a Collection of Fragments?*, in G.W. Most (cur.), *Collecting fragments. Fragmente sammeln*, Göttingen 1997, 53-66; L. Edmunds, *The Seal of Theognis*, in M. Bettini-L. E.-R.W. Wallace (curr.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore-London 1997, 29-48; F. Condello, *Theognidea*, «Eikasmós» X (1999) 21-31; M. Vetta, *Teognide e anonimi nella Silloge teognidea*, in G. Cerri (cur.), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*. «Atti di un incontro di studi. Napoli, 15-17 gennaio 1998», Napoli 2000, 123-141; G. Colesanti, *Dittografie e scambi simposiali nel corpus teognideo*, «Athenaeum» LXXXIX (2001) 459-495; F. Condello, *Theognis de amicitia. Due note ai vv. 127 e 1163s. dei Theognidea*, «Eikasmós» XII (2001) 27-41; C. Schrader, *Concordantia Theognidea*, Hildesheim 2002; C.

Calame, *Deictic ambiguity and auto-referentiality: some examples from Greek poetics*, «*Arethusa*» XXXVII (2004) 415-443; G.L. Fain, *Apostrophe and sphregis in the Theognidean sylloge*, «CQ» LVI (2006) 301-304; W. Rösler, *La raccolta di Teognide: «il più antico libro dimostrabilmente edito dall'autore stesso»*. *Considerazioni su una tesi di Richard Reitzenstein*, in F. Roscalla (ed.), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*. «Atti del convegno internazionale. Pavia, 27-28 maggio 2005», Pisa 2006, 55-67. **Altra bibliografia:** Sotera Fornaro-Monica Negri-Isabella Tacchini, *Bibliografia della letteratura greca*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, III, Roma 1996, 277s.

## SENOFANE

Poeta professionista e filosofo dissacratore, rapsodo itinerante e pensatore d'avanguardia, intellettuale pre-sofistico e 'critico letterario' anticonformista, Senofane rappresenta una delle figure più originali (e spesso più trascurate) della cultura greca dell'età tardoarcaica. Originario di Colofone e profondamente influenzato da quel 'razionalismo ionico' di cui fu anzi un esponente di spicco, nacque probabilmente verso il 565 a.C. se il suo distacco dalla patria, avvenuto a "venticinque anni" (fr. 7,3 Gent.-Pr.), va messo in relazione con la conquista persiana della città, compiuta da Arpago, su incarico di Ciro, intorno al 540 (cf. testt. 1-18 Gent.-Pr.). Dalla Ionia, Senofane si trasferì in Italia meridionale e poté forse partecipare alla colonizzazione di Elea, presso Paestum, per cui avrebbe composto una *Colonizzazione di Elea*, che con la speculare *Fondazione di Colofone* (2000 versi complessivi), attesterebbe la sua attività professionistica per committenti istituzionali (cf. test. 77 Gent.-Pr.). Al legame con Elea è certo collegata la sospetta e controversa notizia (cf. testt. 25, 27, 28, 29, 31, 33, 49, 60, 72, 78, 94, 97, 110 Gent.-Pr.) di un suo rapporto con Parmenide, di cui sarebbe anzi stato maestro (ma le precedenze cronologiche sono altrettanto oscure). Stando allo stesso fr. 7 Gent.-Pr. ("Sono oramai sessantasette gli anni che volgono per la Grecia il mio pensiero; erano venticinque dacché nacqui, se ben su questo io so dire il vero"), dovette morire molto anziano, oltre i 92 anni. Tradizione e innovazione dovettero felicemente convivere, in Senofane, anche sotto il profilo dei generi letterari, se all'attività rapsodica e alla produzione elegiaca di destinazione simposiale (frr. 1-8 Gent.-Pr.: celeberrima la descrizione del simposio 'perfetto'), egli affiancò cinque libri di *Silli* (frr. 9-22 Gent.-Pr.), componimenti parodico-satirici in esametri con inserzioni di trimetri giambici, come nello pseudo-omerico *Margite*, che si è pure proposto di assegnargli, e come poi nei *Silli* del parodo del IV sec. a.C. Timone di Fliunte, che proprio a Senofane si ispirò. La razionalistica, corrosiva critica della teologia, della cultura e delle lettere tradizionali, d'altra parte, sembra distribuirsi nei 46 frammenti (più un epigramma in AP VII 120), per circa 130 versi residui, senza particolare riguardo per demarcazioni di genere, e senza pietà per alcun bersaglio polemico, dalla metempsicosi pitagorica (fr. 6 Gent.-Pr.) all'antropomorfismo degli dèi (frr. 15-19 Gent.-Pr.), dalla soverchiante importanza assunta dall'atletismo panellenico sulla *sophia* intellettuale (fr. 2 Gent.-Pr.) alla teologia immorale di alcuni 'mostri sacri' quali Omero ed Esiodo (fr. 15 Gent.-Pr.). La consapevolezza dei limiti e della perfettibilità della conoscenza umana (frr. 35-36 Gent.-Pr.) e nel contempo la fiducia nelle possibilità della ricerca razionale, lungo un tempo lineare e progressivo, di "scoprire di meglio" (fr. 20 Gent.-Pr.) costituirono le basi metodologiche del pensiero senofaneo, la cui riflessione fisica e teologica trovò forse sistematizzazione negli esametri *Sulla natura* (frr. 23-46 Gent.-Pr.), in cui il Colofonio condusse il proprio razionalismo all'affermazione positiva (monoteistica e panteistica) di una divinità unica e compatta (frr. 26-29 Gent.-Pr.), che poté influenzare le speculazioni metafisiche dell'età tardoarcaica e classica.

## DISTICI ELEGIACI

### T14

#### (Xenophan. fr. 2 Gent.-Pr.)

Oggetto di altissimo prestigio, fonte di legittimazione e di affermazione sociale, occasione di incontri diplomatici e commerciali (e di propaganda) a largo raggio, e catalizzatore di passioni (e fanatismo) comuni a molte epoche della storia umana, l'atletismo fu certamente – pur non senza contrad-







Gli Etiopi <dicono che i loro dèi siano> camusi e neri, e i Traci azzurri (d'occhi) e fulvi (di capelli).

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

#### **Bibliografia**

**Edizioni di riferimento:** M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford 1992<sup>2</sup>, 184-191; B. Gentili-C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Stuttgart 1988<sup>2</sup>, 144-183; J.H. Leshner, *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London 1992. **Traduzioni italiane:** F. Trabattoni, *Senofane. I frammenti*, Milano 1985. **Studi:** H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, «Hermes» LX (1922) 174-192 (rist. in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960, 335-349); C. Corbato, *Studi senofanei*, «Annali triestini» XXII (1952) 179-226; M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956; E. Heitsch, *Das Wissen des Xenophanes*, «RhM» CIX (1966) 193-235; M. Gigante, *Senofane e la colonizzazione di Elea*, «PP» XXV (1970) 236-240; E. Degani, in E. D.-G. Burzacchini, *Lirici greci*, Firenze 1977, 114-119; P. Giannini, *Senofane fr. 2 Gent.-Pr. e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica*, «QUCC» n.s. X (1982) 57-69; J. Svenbro, *Senofane: la critica dei miti*, in *La parola e il marmo*, trad. it. Torino 1984, 79-100; A. Finkelberg, *Studies in Xenophanes*, «HSP» XCIII (1990) 103-167; A. Tulin, *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress*, «Hermes» CXXI (1993) 129-138; E. Heitsch, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Stuttgart 1994; B. Wisniewski, *La conception de dieu chez Xenophane*, «Prometheus» XX (1994) 97-103; C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart 1996; J.B. Torres-Guerra, *El Homero de Jenófanes*, «Emerita» LXVII (1999) 75-86; G. Cerri, *Senofane ed Elea (una questione di metodo)*, «QUCC» n.s. LXVI (2000) 31-49; R. Vitali, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena 2000; G. Messina, *Lo 'strano interludio' della fisica ionica nella filosofia di Senofane*, in G. Nicolaci-P. Polizzi (edd.), *Radici metafisiche della filosofia*. «Scritti per Nunzio Incardona», Genova 2002, 23-49; Roberta Ioli, *Senofane B 34 DK e il conoscere*, «GIF» LV (2003) 199-219; A. Drozdek, *Xenophanes' theology*, «SIFC» s. 4 II (2004) 141-157; C.O. Pavese, *Xenophanes 21 B 2,1-11 D.-K.<sup>6</sup> = 2,1-11 W.<sup>2</sup> = 2,1-11 G.-P.<sup>2</sup>*, «Nikephoros» XVII (2004) 119-121; M. Bugno, *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli 2005; D. Lanza, *Xenophanes: eine Theologie?*, in G. Rechenauer (ed.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, 102-117; E. Pellizer, *Senofane sillografo e la polemica sul sapere rapsodico*, «Itaca» XXI (2005) 31-40; E. Mogyoródi, *Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge*, in Maria Michela Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici = The construction of philosophical discourse in the age of the Presocratics*, Pisa 2006, 123-160. **Altra bibliografia:** Sotera Fornaro-Monica Negri-Isabella Tacchini, *Bibliografia della letteratura greca*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, III, Roma 1996, 588s.