

REGIONE SICILIANA  
ASSESSORATO DEI BENI CULTURALI AMBIENTALI  
E DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE

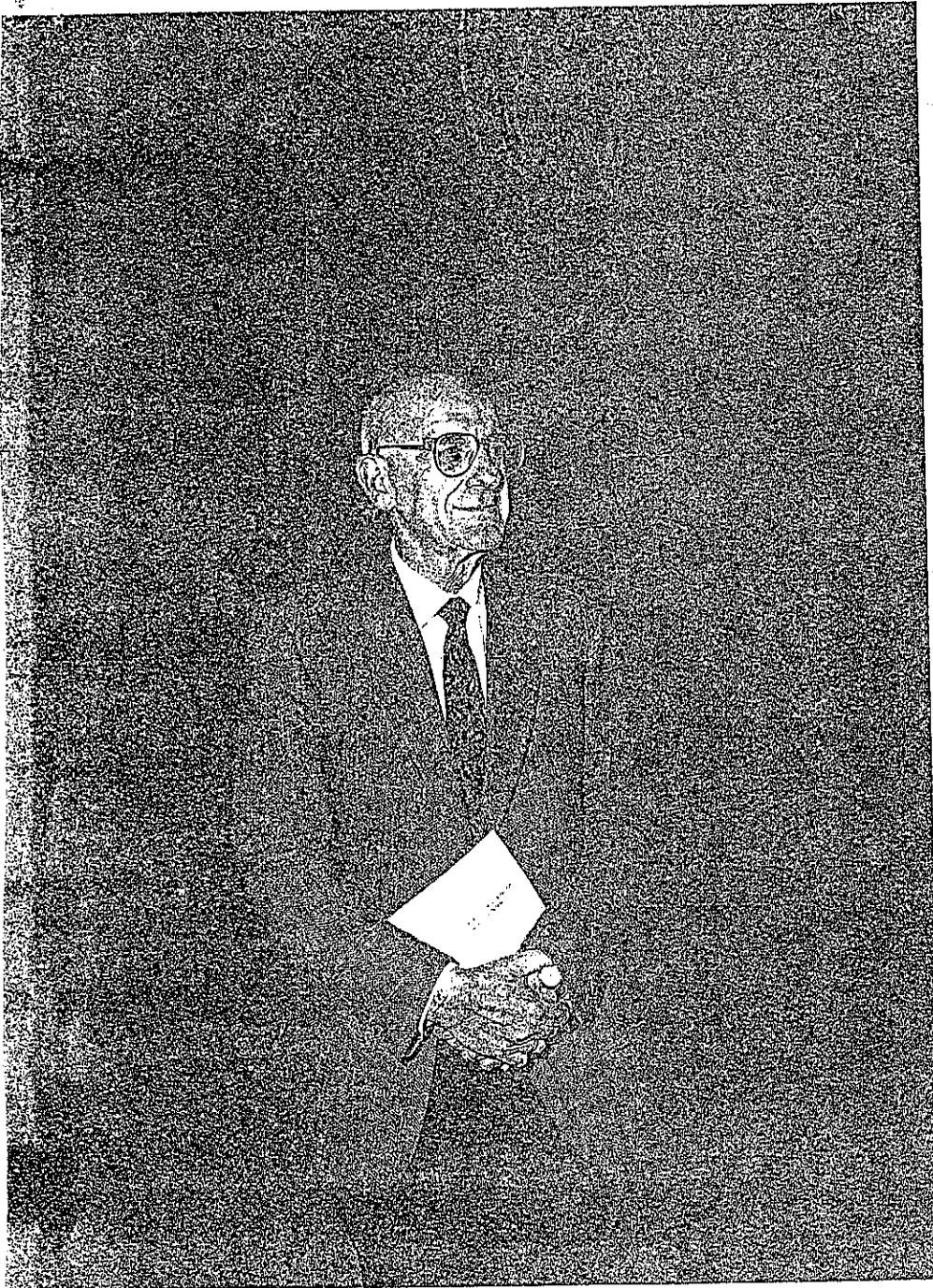
# STUDI DI FILOLOGIA CLASSICA

IN ONORE DI

## GIUSTO MONACO

I

UNIVERSITÀ DI PALERMO  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
ISTITUTO DI FILOLOGIA GRECA  
ISTITUTO DI FILOLOGIA LATINA



*Giusto Monaco*

1991

Livio Rossetti

## Se sia lecito incolpare gli Dei (da Omero ad Aristotele)

Un fondamentale schema inferenziale che, per quanto sia osservabile anche in contesti non politeistici, connota in modo particolare le società politeistiche — la Grecia arcaica, e classica, non fa eccezione — consiste nel postulare l'intervento di forze sovrumane sottratte al controllo dell'agente ogniqualvolta si debba spiegare l'inspiegabile. Il loro ufficio è di fornire una giustificazione plausibile per gli accadimenti che non sembrano tali da poter essere inquadrati nei modelli di spiegazione causale comunemente ammessi o comunque riconducibili a cause già identificate, e più la società è arcaica, più rigidamente codificate appaiono le distinzioni tra i fenomeni che ricadono o non ricadono nella norma.

Naturalmente è avvertito come normale, in un certo senso, anche l'intervento divino, ma si tratta di un tipo diverso di normalità, che consiste nell'attitudine ad offrire lo stesso genere di spiegazione (intervento divino, appunto) per tutto quanto possa sembrare altrimenti incomprensibile ed inspiegabile, e risulti perciò turbatore, inquietante. Si configura, in altri termini, come il prototipo della spiegazione di riserva, a cui si ricorre ogniqualvolta non sia quotidiana. Sarà, pertanto, un improvviso temporale estivo, non una qualunque pioggia invernale, a far pensare all'intervento di potenze sovraumane e ad essere comunemente interpretato quale evento portatore di un particolare messaggio di origine divina, connesso con specifici eventi umani, che è desiderabile identificare. È, di norma, l'eccezionalità dello evento a far pensare che esso possa dipendere dalla decisione di qualche divinità di lanciare questo o quell'avvertimento, e conseguentemente a richiedere che lo si interpreti quale messaggio volto a far conoscere — e far pesare — la volontà divina sulla condotta degli uomini. Alla mano di dio non si pensa, insomma, se non quando ci si stacca in un modo o nell'altro dalla norma, o sotto il profilo della condotta o sotto il profilo della situazione ambientale (per esempio per via di una eclisse).

Una peculiarità del politeismo greco è ravvisabile nella tendenza ad applicare questo schema inferenziale aspecifico senza restrizioni di rilievo. I greci del periodo arcaico e classico appaiono inclini a postulare l'intervento di potenze sovraumane non soltanto quando si tratta di giustificare turbative (del contesto ambientale o della condotta) che siano drammaticamente eccezionali e del tutto inspiegabili (come nel caso dei terremoti e dell'epilessia), ma anche per spiegare la generalità dei gesti inconsulti, sconsiderati, compromettenti o anche semplicemente deprecabili. A stabilire l'uso di chiamare sistematicamente in causa gli dei anche nel caso di comportamenti deprecabili, ma non addirittura catastrofici, verosimilmente concorre anche il codice aristocratico, in base al quale — come mi fa notare il Konstan in una lettera — « a failure to behave according to the best standards is interpreted as a lapse, rather than as a fault ». I poemi omerici lo attestano ampiamente.

Un caso limite è costituito dalle valutazioni di Penelope in *Od.* XXIII 11-14: se Euriclea giunge al punto di raccontarle che Ulisse non soltanto è ritornato ad Itaca, ma addirittura ha già sbaragliato i Proci uccidendoli in massa e punendo con la morte anche un buon numero di servi infedeli senza che lei abbia potuto averne il minimo sentore, allora « Mia cara nutrice, devono essere stati gli dei a farli impazzire, loro che possono rendere stolto chi è pieno di giudizio ». Esso attesta la disponibilità a ritenere che l'intervento divino possa manifestarsi anche nell'annebbiare la mente e nel togliere il senno a persone giudiciose e rispettabili, e addirittura a supporre che esso possa occasionalmente prescindere anche dalla valutazione della condotta del 'malcapitato', da eventuali sue malefatte, da comportamenti assimilabili all'empietà e da possibili casi di *miasma* (volontario o involontario): la *echthra* divina può anche non essere stata provocata.<sup>2</sup>

La grande duttilità di una simile *forma mentis* si evidenzia, in particolare allorché si discute retrospettivamente, come in questo caso, di interventi che hanno impedito all'agente di agire come avrebbe voluto o come sarebbe stato per lui naturale agire in assenza di turbative 'esterne'. Nel discuterne, i greci non si precludono né la possibilità di additare la ragione dell'intervento divino in comportamenti manifestamente deprecabili dell'agente (o di un suo antenato) né la possibilità di farlo dipendere da simpatia, gelosia o vendetta, o di rappresentarselo come pressoché immotivato (come per esempio nel fr. 69 di Ipponatte, vv. 7-10, ed. Degani). Non esitano neppure a

<sup>1</sup> Sembra appropriato annotare che un'inferenza analoga, anche se meno recisa e priva delle generalizzazioni poste in bocca a Penelope, viene attribuita, *i. a.*, ad Achille in *Il.* XIX 270-273, a Idomeneo in *Il.* XIII 222-227 e a Priamo in *Il.* III 164 s.

<sup>2</sup> Cf. U. Bianchi, *Dios Aisa* (Roma 1953) e, per alcune discussioni più recenti, V. Citti, *La sfida di Prometeo* (*Aesch.* PV 120), « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti » 141 (1982-83), 17-34 e 105-112; id., *La parola ornata: Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica* (Bari 1976), 37-65; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico* (Udine 1984), 83-88, 91-96 e altrove.

contestare anche energicamente questi interventi (basti pensare a Prometeo), ovvero a proclamare illegittimo e pretestuoso, quindi deprecabile, l'uso di far ricadere sugli dei la responsabilità per ciò che si vorrebbe non aver fatto. Quest'ultimo è il punto su cui vorrei qui entrare in qualche dettaglio.

## II

Non si potrebbero elevare delle proteste contro chi chiama in causa gli dei senza un buon motivo, e in particolare contro la tendenza ad (o la presunzione di) attribuire al loro intervento la causa di comportamenti irragionevoli e deprecabili, se non fosse piuttosto diffusa la pratica di spiegare in questa maniera il gesto inconsulto e, nel contempo, di scusate in qualche misura l'agente, assumendo che questi si sarebbe comportato in modo più intelligibile, più logico, più usuale e più prevedibile se non fosse intervenuta una turbativa talmente forte (sovrumana, appunto) da non poter essere contrastata o tenuta sotto controllo. È significativo che simili valutazioni, cui non dovrebbe essere quasi mai estranea una funzione deresponsabilizzante,<sup>3</sup> compaiano con grande frequenza non soltanto nell'epos e nelle tragedie del V secolo, ma anche nell'oratoria attica: non soltanto in opere letterarie ma anche in discorsi effettivamente pronunciati nei tribunali e pesantemente condizionati dall'esigenza di entrare in consonanza con gli umori delle giurie popolari, in discorsi cioè da cui dipendevano interessi reali (addirittura la vita), nonché il prestigio di chi prendeva la parola con o senza l'assistenza di un logografo.<sup>4</sup> La differenza più cospicua è la seguente: mentre 'Omero' fa il nome di particolari divinità, gli oratori preferiscono limitarsi a parlare di « un dio » o, più spesso, di emozioni concepite come esterne al soggetto ed eventualmente ipostatizzate *ad hoc*: segno di una 'laicizzazione' incipiente che non modifica né lo schema inferenziale né il suo campo di applicazione. Il fatto che si determini un adattamento dei mezzi espressivi attesta, nel con-

<sup>3</sup> Ciò nega con determinazione il Magris (*o. c.*), sostenendo che in epoca presofistica i greci fossero decisamente fatalisti e che solo la svolta in senso moralistico maturata nel corso del V secolo a.C. avrebbe introdotto l'idea che si chiamino in causa gli dei unicamente per non imputare all'agente la responsabilità della condotta deprecabile. Sicuramente c'è del vero in quel che egli sostiene ma, anche senza discutere delle componenti non fatalistiche rinvenibili nella cultura greca arcaica (è un peccato che il Magris non si interroghi minimamente su questo punto), trovo semplicemente inconcepibile che si faccia ricadere sugli dei la responsabilità per comportamenti che la comunità non potrebbe tollerare e non tollera senza proporsi di farsi in qualche modo perdonare, senza cioè intuire che l'intervento divino è scagionante e protegge da contromisure temibili. Il poeta può anche sorvolare su questa dimensione soggettiva, ma l'agente no di certo, e mi par chiaro che l'uso di discolarsi preceda la rappresentazione di chi si discolla chiamando in causa gli dei.

<sup>4</sup> Cf. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974; trad. ital.: *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1984), sez. III G.

tempo, che non siamo in presenza di semplici modi di dire e di meri 'fossili linguistici': gli oratori fanno quello che dicono, tanto è vero che l'appello ai fattori deresponsabilizzanti viene aggirato ma non propriamente contestato da chi sostiene l'accusa (spero di poterne trattare in altra sede).

Il fenomeno s'inquadra a tal punto in una *forma mentis* ben radicata nel modo greco di interpretare la condotta, da trovare un preciso corrispettivo nell'attitudine di 'Omero' ad accreditare una sorta di disintegrazione della soggettività dell'agente, quella disintegrazione per effetto della quale dall'io è fatta dipendere solo una minoranza di atti. Per tutti gli altri, se la causa non è ravvisata nell'intervento di divinità o, in subordine, di emozioni ipostatizzate, si parla almeno dell'iniziativa di parti diverse del proprio corpo (il cuore, il diaframma...). Il risultato è di assumere che le iniziative dello agente-in quanto tale possano spiegare solo una limitata porzione di atti, mentre per moltissimi altri si deve sistematicamente cercare una spiegazione diversa, tale da fare dell'agente una sorta di spettatore di accadimenti che, per quanto pesantemente possano coinvolgerlo, non si può dire che dipendano da lui; di conseguenza anche, in qualche misura, la vittima di forze che lo trascendono.

Un'altra peculiarità, appena un po' più discussa, consiste nel conferire a queste interferenze sovraumane degli effetti deresponsabilizzanti e, nello stesso tempo, rassicuranti (« se non tutto dipende da me, se non di ogni mio gesto posso essere ritenuto la causa, non solo non devo angosciarmi oltre misura per quei gesti inconsulti che io stesso non saprei spiegarmi, ma posso anche ritenermi scusato nella misura in cui, appunto, la mia condotta è stata da altri sottratta al mio controllo »). Per questa via la postulazione di interferenze incontrollabili si salda col fenomeno dell'*acrasia*. La norma è di rappresentarsi tutti questi agenti, e in particolare le emozioni, come esterni al soggetto, così da poter additare in quest'ultimo la vittima di una varietà di forze sottratte al suo controllo.<sup>5</sup> Una serie di indizi induce anzi a ritenere che la gente<sup>6</sup> si riconoscesse piuttosto largamente in una simile *forma mentis*. A titolo di mera esemplificazione ricorderò che lo stesso omicidio è spesso rappresentato come una disgrazia non solo dal punto di vista della vittima e dei suoi parenti, ma anche dal punto di vista dell'omicida, visto che questi deve prepararsi ad affrontare una quantità di contromisure e, dovendo prepararsi a fronteggiare un futuro pieno di nubi minacciose, è veramente

<sup>5</sup> Cfr. Dover, *op. cit.*, sez. III G 3, e anche G.M.A. Grube, *Plato's Thought* (London 1935), 150.

<sup>6</sup> Sul valore testimoniale dell'oratoria, quale documento del modo di ragionare, e quindi anche della coscienza morale in cui l'opinione pubblica ateniese poteva più facilmente riconoscersi, v. la monografia del Dover (*cit.*), sez. I A 2, con i commenti che ho proposto in *La morale popolare nell'antica Grecia (a proposito di un libro recente)*, «Atene e Roma» n. s. 23 (1978), 46-51.

da compiangere;<sup>7</sup> la legislazione distingue con cura (fin dall'epoca di Draconte!) tra i vari tipi di delitto proprio allo scopo di evitare le condanne sommarie (che peraltro la società greca quasi non conosce, o almeno giudica scandalose); nel V secolo la scena tragica mostra di ignorare quasi del tutto ciò che invece campeggerà nelle commedie di Menandro: la disponibilità dei personaggi ad autoaccusarsi.<sup>8</sup>

Anche se discolparsi, prendersela con gli dei, non equivale addirittura a disobbligarsi, l'affermazione di questa o di quella particolare interferenza sovrumana non manca di attenuare significativamente la colpevolezza dello agente e la stessa gravità del torto fatto<sup>9</sup> e, per quanto molteplici siano i risvolti evocati dall'uso di additare tanto volentieri tutta una serie di 'corresponsabili' della condotta deplorabile, dev'essere pur sempre lecito vedervi anche un'attitudine discolpatoria cui non sia estranea una componente opportunistica.<sup>10</sup>

Lo si può vedere, per esempio, nell'*Encomio di Elena* gorgiano, dove la postulazione di forze incontrollabili è usata unicamente in funzione deresponsabilizzante, per sostenere cioè che a Elena non si può rimproverare nulla.<sup>11</sup> Ma a questo genere di argomentazioni addotte a discolpa ricorrono decine di volte anche gli oratori i quali, come si è già accennato, appaiono quanto mai propensi ad ipostatizzare le emozioni (o a parlare apertamente di qualche dio) allo scopo di additare in esse degli agenti esterni, quindi sottratti al controllo del soggetto, quindi tali che il soggetto non possa essere ritenuto propriamente responsabile di atti deprecabili compiuti sotto il loro impulso.

### III

La rassegna dei testi implicanti un giudizio negativo su una così ricorrente tendenza a far ricadere sugli dei (o comunque su agenti esterni al soggetto) la responsabilità di quasi ogni forma di condotta riprovevole o irrazionale, consente in primo luogo di allargare il quadro ben oltre la triade costituita da un brano dell'*Odissea*, uno o due frammenti di Solone e l'esodo del *Prometeo* eschileo,<sup>12</sup> in secondo luogo di rilevare come la tendenza a con-

<sup>7</sup> Cf. ad es. Dover, *op. cit.*, sez. III H 3.

<sup>8</sup> Questi personaggi menandrei così pronti a ricredersi e ad incolpare in primo luogo se stessi, senza alcuna smania di appellarsi all'involontarietà, alla disinformazione o alla forza delle passioni, mi appaiono molto più lontani dagli stereotipi del V e IV secolo di quanto non sia stato comunemente riconosciuto dagli interpreti.

<sup>9</sup> Mi spiace di non poter fornire, in questa sede, un'adeguata giustificazione dell'assunto. Noterò, almeno, che 'Omero' conosce l'insinuazione complementare: «Non puoi vantarti di ciò che è merito della divinità» (cf. *Il. XVI* 844-850, e anche *XXII* 297-305).

<sup>10</sup> Cf. la nota 3.

<sup>11</sup> I 'responsabili' ipotizzati da Gorgia includono, accanto agli dei, delle astrazioni ipostatizzate come Fortuna e Necessità, e delle astrazioni non ipostatizzate come forza, amore e parola.

urastare la *forma mentis* predominante, pur avendo precedenti così illustri — e così familiari agli ateniesi acculturati —, dovette rimanere, in definitiva, la prerogativa di alcune voci isolate.

Qualche nota di commento, per cominciare, sulle dichiarazioni di Zeus poste all'inizio dell'*Odissea* (I 32-34). I mortali ci fanno torto, dice l'Olimpio, allorché *ex hēmeōn... phasi kak'emmenai*, infatti se essi *alge'ekousin*, è per via delle loro prevaricazioni *hyper moron*, dipende cioè dal fatto di prendere per sé più di quanto non sia stato loro assegnato.<sup>13</sup> Gli uomini inclinano alla *hybris*, non si accontentano di ciò che spetta loro. D'altronde la dismisura, la prevaricazione ha delle conseguenze. Che sia la collera degli dei, la vendetta degli uomini o l'una e l'altra cosa insieme a determinare delle contromisure spiacevoli (sofferenza, morte), queste non sono altro che la naturale conseguenza della prevaricazione. Ma gli uomini, dice Zeus, anziché riflettere sulla vera origine dei loro mali, si compiacciono fin troppo spesso di imputare agli dei la responsabilità — o, se si vuole, di additare in essi la scaturigine — dei propri mali (*theous... aitioantai*).<sup>14</sup>

Il senso di questa diagnosi è abbastanza chiaro: gli uomini preferiscono non rilevare il nesso fra accadimenti spiacevoli e condotta precedente, e sono fin troppo sbrigativi nel far dipendere tutto da un intervento divino suppostamente immotivato — fino al punto di immaginarsi che sia stato l'intervento divino a provocare le loro stesse prevaricazioni (così per esempio Agamennone in *Il. XIX* 86-90 e 137, asserendo il contrario di quanto sostiene Achille in *IX* 377).<sup>15</sup>

L'unico dettaglio non chiaro concerne l'eventualità che lo Zeus omerico ipotizzi addirittura la malafede a monte dell'uso di incolpare gli dei. Il silenzio su un dettaglio di questo rilievo parrebbe tale da doverne inferire che gli uomini sono pensati come semplicemente superficiali nelle loro valutazioni. Ma non è improbabile che questa componente sia rimasta inespressa, visto che 'Omero' parla pur sempre di prevaricazioni da parte degli uomini: perché mai insisterebbero nel sostenere che i loro mali hanno una

<sup>12</sup> Cf. W. Jaeger, *Solons Eunomie*, « Sitzb. Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. » 9 (1926), 69-85, rist. in W. J. *Scripta Minora*, vol. I (Roma 1960), 315-337. Non ho motivo di impegnarmi qui sulla disputa intorno agli indizi che revocano in dubbio la paternità eschilea del *Prometeo*.

<sup>13</sup> Per l'interpretazione di *hyper moron* non nel senso di « contro il volere del destino » (*moron* = *moira*, come suggerisce lo stesso scoliasta), bensì nel senso di « contro ciò che spetta o spetterebbe, contro il dovuto, contro ciò che è conveniente, giusto, ragionevole attendersi » v. il commento della West in Omero, *Odissea*, vol. I, a cura di A. Heubeck e St. West trad. di G. A. Privitera (Milano 1981), p. 190 s.

<sup>14</sup> In *Il. IX* 116 e 119 Agamennone sembra assumersi la responsabilità del torto arrecato ad Achille; questi, a sua volta, lo dichiara colpevole (*IX* 375: *m'apatēse kai ēliten*) e suggerisce, a quanto pare, che Zeus gli avrebbe tolto il senno in conseguenza del gesto sconsiderato: cioè dopo, non prima e *ad hoc* (*IX* 377).

<sup>15</sup> Cf. per esempio H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley-Los Angeles-London 1971), p. 29.

origine divina, se non con l'intento di mimetizzare le proprie responsabilità, cioè di distogliere da sé l'ira delle vittime delle loro prevaricazioni?

Queste pur così significative dichiarazioni « programmatiche » del « prologo in cielo » odissiaco rimangono tuttavia un episodio sostanzialmente isolato. Per quanto nell'*Odissea* l'intervento divino risulti essere, di norma, assai più marcatamente benevolo che non nell'*Iliade*,<sup>16</sup> non è dato incontrare altrove considerazioni di questo genere nei poemi omerici, e nemmeno negli *Erga* esiodei (dove Zeus tutela il diritto e punisce le prevaricazioni, ma non conosce la pretesa di far ricadere sugli dei la responsabilità per le prevaricazioni).

L'idea è invece energicamente riaffermata da Solone nel fr. 3 (ed. Gentili-Prato). Nel quadro concettuale dell'ateniese, essa occupa una posizione di ben maggiore rilievo, rispetto ad 'Omero', e si configura come un importante corollario di ciò che deve deplorarsi nel modo di vivere degli ateniesi e, più in generale, dei comuni mortali. Solone oppone infatti la saggezza alla sconsideratezza prevaricatrice, e individua quest'ultima in una varietà di comportamenti e di valutazioni riprovevoli tra le quali si ricorderanno il lasciarsi sedurre dalle ricchezze, il prender parte ai *synodoi tois adikousi philais* un'eccessiva indulgenza verso il tiranno, la mancanza di coraggio, delle forme di comportamento tali da mettere in pericolo la stessa sopravvivenza di Atene e la tendenza, appunto, ad incolpare gli dei dei propri mali.

Da notare il silenzio sull'eventualità che l'uso di incolpare gli dei denoti della malafede.<sup>17</sup> Decisamente basso il livello di coerenza raggiunto nel descrivere la discutibile giustizia di Zeus: se nel fr. 3 mette in guardia contro l'idea « che la rovina possa venirci da Zeus », nell'ampio fr. 1 non manca di insistere sulla sua temibile irritabilità (1.25 s.) e sull'attitudine a punire piuttosto indiscriminatamente (1.75 s.) — il che equivale ad asserire pressoché l'esatto contrario.

La terza attestazione dell'idea che sia fuor di luogo prendersela con gli dei compare in una sede estremamente problematica, l'esodo del *Prometeo* di Eschilo (se è di Eschilo). È indubbiamente forte la tentazione di affermare che la messa in guardia posta in bocca ad Hermes (ma è Prometeo, non un comune mortale, ad accusare Zeus!) non riflette il pensiero del drammaturgo, il quale non solo in questa tragedia ma anche altrove (nei

<sup>16</sup> È difficile precisare il pensiero di Solone su questo punto. L'esplicito riferimento alla *kakotēs* (abiezione, viltà) può implicare l'additamento di una componente opportunistica ma, d'altro canto, il tono generale delle elegie indiscutibilmente prende di mira la semplice sconsideratezza, la faciloneria, la leggerezza di questi ateniesi disposti a riconoscere che al fulmine seguirà il tuono, ma pressoché incapaci di capire che alla presenza di uomini troppo potenti non può non tener dietro l'asservimento, quali che siano gli intenti dichiarati di questo o quel tiranno (fr. 12 G.P.).

<sup>17</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 324.

*Persiani*, per esempio, ai vv. 354, 472 e 515) sottolinea la dimensione tutt'altro che amichevole dell'intervento divino. Basti, più semplicemente, rilevare la consonanza, anche terminologica,<sup>18</sup> col corrispondente testo odissiaco.

#### IV

Dopo aver fatto la sua relativamente episodica comparsa nell'*Odissea*, in un'elegia di Solone e nel *Prometeo incatenato*, l'idea che sia inammissibile incolpare gli dei con leggerezza riaffiora, se non erro, a distanza di qualche decennio, in Democrito e Trasimaco, nelle *Nuvole* di Aristofane e, successivamente, in Euripide e Sofocle, in alcuni sofisti, in Socrate e in alcuni socratici della prima generazione (compreso Platone).

Stante che i frammenti di Democrito dovrebbero (o almeno potrebbero) essere anteriori al 423 o al 421 a.C., ne discuteremo prima del passo di Aristofane, avvertendo che l'abderita si colloca un po' ai margini di questa problematica nella misura in cui non si concentra in modo particolare sul tema della possibile interferenza divina nella condotta umana.

La denuncia della leggerezza con cui molti si disciolpano è consegnata al fr. 119 D.-K.: « Gli uomini *tychēs eidolon ekplāsanto* allo scopo di mascherare la propria sconsideratezza », crearono cioè senza troppa convinzione il mito della fortuna che col suo intervento neutralizzerebbe gli sforzi e la buona volontà dell'agente e le attribuirebbero con falsa coscienza un'importanza che in realtà non le competerebbe: è opportunismo attribuire al caso ciò che in realtà dipende soprattutto dalla dissennatezza. Il caso talora nuoce e talaltra giova, ma è raro che prevalga sulla *euxynetos oxyderkeiē*, quella perspicacia che ci consente di avere la vista lunga e di intuire prontamente in che modo convenga regolarsi.

Si direbbe che la nozione di caso qui utilizzata sia priva di connotazioni teologiche: *tychē* non agisce in modo finalizzato (ad es. per *echthra*, con l'intento di nuocere) e non si pretende che ciò accada se non quando si può sostenere che il suo intervento ha compromesso il buon esito di un'azione o stravolto il corso degli eventi.

La dichiarazione s'inquadra in un vasto e assai organico insieme di frammenti morali in cui Democrito svolge il tema della responsabilità dell'agente, e non solo insiste nel fare dell'anima il principale responsabile delle sregolatezze che fiaccano il fisico (frr. 159, 170, 171), ma ripetutamente argomenta che decisivo per la felicità o l'infelicità umana non è tanto il possesso di alcuni beni (fr. 172) o lo stesso intervento divino, quanto piuttosto la

sconsideratezza o l'assennatezza, l'ottusità o la perspicacia dell'agente (fr. 175, cf. 172), ovvero un'educazione irresponsabile che, invece di promuovere la pratica dell'uso giudizioso (quindi del controllo) delle passioni, lascia il campo libero a queste ultime e, con esse, alle aberrazioni che possono conseguire (fr. 178, cf. 191). Elabora inoltre una sorta di ragionevole 'diagnosi alternativa' per non ritrovarsi vittime della sregolatezza. « Gli uomini — egli dichiara nel fr. 234 — invocano la salute degli dei con preghiere, senza rendersi conto che hanno in se stessi il potere su di essa, anche se poi in realtà sono proprio loro a comprometterla facendo il contrario di quanto dovrebbero fare per mera sregolatezza e per (aver alimentato) la loro passione ». È amplificando oltre modo certi desideri e, in particolare, ammirando un po' sconsideratamente i ricchi e tutti quelli che passano per essere degli uomini fortunati, che si diviene smaniosi e ci si mette in condizione di compiere qualche azione irrimediabile (fr. 191). In realtà bisogna esercitarsi a tener testa ai desideri (frr. 214 e 236) e — si direbbe — a prevenire il momento in cui potrebbero diventare davvero incontrollabili.

Democrito appare dunque intento a minimizzare la portata del fortuito, non prende in seria considerazione l'ipotesi dell'ostilità divina e insiste nel sostenere che l'uomo, anziché mendicare scuse dopo aver sperimentato lo insuccesso, dovrebbe adoperarsi per precostituire condizioni favorevoli, in primo luogo con la moderazione e con l'educazione. In tal modo il problema generale dei fattori deresponsabilizzanti viene ricondotto a quello più specifico dell'*acrasia*, vale a dire al mancato controllo delle pulsioni emozionali, senza peraltro spingersi a negare che il caso concorra talvolta a determinare gli esiti della condotta.

Degna di nota la corrispondenza (in negativo!) con lo schema inferenziale tipico del politeismo greco: non ipostatizziamo *ad hoc* ciò che sfugge al nostro controllo; occupiamoci piuttosto di imparare a controllare meglio quanto rischia di sottrarsi alla 'supervisione' dell'anima per mera incuria. Esempio, a questo riguardo, deve dirsi il fr. 172 (già proposto), che si conclude con la seguente metafora: anziché limitarci a considerare con terrore la prospettiva di un'immersione in acque profonde, impariamo piuttosto a nuotare — ciò che è l'esatto contrario di quanto fanno i greci allorché pensano ad un intervento divino o anche semplicemente enfatizzano il ruolo di *tychē*.

Quanto a Trasimaco, è assai verosimile che il suo fr. 1 D.-K. (= fr. 10 Rädernacher) risalga ai primissimi anni della guerra peloponnesiaca, tanto più che Aristofane parla di lui come di personaggio già piuttosto noto nei *Dattaleis* (fr. 205 PCG), cioè nell'anno 427 a.C. In questo frammento il sofista ha occasione di affermare che « anche le presenti disgrazie » legate al fatto di essere in guerra « sono opera né degli dei né del caso, ma dei governanti ». L'affermazione è limpidamente esplicita nel condannare la pro-

<sup>18</sup> Per l'insieme delle cosiddette scuole socratiche minori è da poco disponibile una nuova raccolta delle fonti idonea a rimpiazzare tutte le precedenti: *Socraticorum Reliquiae*, a cura di G. Giannantoni (Napoli-Roma, 1983-85).

pensione (che si suppone piuttosto diffusa) a far ricadere la responsabilità di eventi spiacevoli non tanto su singoli uomini, quanto piuttosto su entità sovrumane che con il loro intervento esautorano ma, al tempo stesso, deresponsabilizzano e disculpando assolvono. Da notare, tuttavia, che appena prima Trasimaco ha avuto modo di scrivere: «È stato il *daimon* a farci vivere in questo periodo (*scil.* di guerra)». La condanna dell'uso improprio (e anzi dell'abuso) coesiste dunque, nel suo modo di spiegarsi gli eventi, con una specifica sopravvivenza della medesima attitudine.

Aristofane accenna a questa stessa problematica in modo un po' obliquo nelle *Nuvole*, nel contesto dell'agone tra Discorso Forte e Discorso Debole. L'idea espressa dallo *hētton logos* (e disapprovata dal poeta) è, in sintesi, la seguente: se ti trovi in difficoltà perché colto in flagrante adulterio, sii furbo e mettiti a rimproverare Zeus (*kolaze: Nub.* 1080). Siccome persino Zeus vuol cedere di fronte alle donne e alla passione amorosa, potrai sempre difenderti argomentando che non si può pretendere da te di essere addirittura più virtuoso di un dio. In tal modo potrai far passare la divinità, se non per la causa, almeno per il modello della condotta deplorabile.

Com'è noto, Discorso Debole introduce queste considerazioni a supporto dell'esplicito invito a non avere nessun particolare ritegno, a ricercare il piacere e il divertimento senza porsi dei limiti e senza vietarsi alcunché. La sfrenatezza, così l'ipostasi argomenta, non darà luogo a delle contromisure particolarmente spiacevoli se chi si abbandona ad essa ha poi cura di proclamare che semplicemente non è stato da più di Zeus quanto a capacità di resistere ad impulsi passionali presuntamente incontrollabili. Se a Zeus accade di cader vittima di passioni irresistibili pur essendo una divinità, cosa si potrebbe pretendere da un uomo? Le passioni sono più irresistibili, per degli umani.

Aristofane mostra di ritenere che il modo di ragionare qui preso di mira rifletta una pratica piuttosto diffusa. In essa però non sa vedere che un cavillo pretestuoso e di comodo.

A distanza di poco più di un lustro dalla stesura del testo a noi noto delle *Nuvole*, è Euripide a proporre, nelle *Troiane* (415 a.C.), una discussione più esplicita e più esplicitamente connessa con l'idea di un intervento deresponsabilizzante da parte degli dei. L'occasione è offerta dallo scontro verbale, più volte portato sulle scene, tra Elena ed Ecuba.

Nella rappresentazione euripidea Elena, che argomenta la propria difesa con l'evidente proposito di disculparsi appieno, non esita ad includere, tra i fattori deresponsabilizzanti, non soltanto la vicenda dell'arbitrato chiesto a Paride da ben tre dee, ma anche la trascuratezza di un Menelao che, invece di sorvegliare a dovere sulla virtù della sua sposa, si sarebbe recato a Creta proprio mentre Paride era suo ospite nella reggia di Sparta. Quanto

a se stessa e alla propria presumibile corresponsabilità nella fuga da Sparta, Elena si limita a dire, rivolta ad Ecuba: *Tēn theon kolaze*, "Rimprovera, semmai, la dea" e vedi se puoi essere da più di Zeus, che da Afrodite è puntualmente asservito (948-950).

Ad una simile autodifesa, che con ogni evidenza ripropone proprio il *topos* incontrato nelle *Nuvole* di Aristofane, Ecuba replica: *Mē amatheis poiēi theas / ton son kakon kosmoussa* (982 s.), non credere di poter mimetizzare la dimensione odiosa della tua condotta dietro l'intervento — presuntamente sconsiderato, per giunta — di una dea. A forzarti la mano non è stata una dea, bensì la tua mente, che « si è fatta Cipride » (988). Per i mortali ogni follia d'amore è un'Afrodite, e il nome stesso indica che Afrodite presiede all'*aphrosynē* (990 s.). In realtà — prosegue Ecuba — sei stata proprio tu a *ekmargousthai*, a far diventare pazzo furioso il tuo petto (992).

Esemplare la chiarezza con cui è denunciata l'artificiosità dell'ipostatizzare le emozioni fino a divinizzarle, così da potersene poi rappresentare come esterne al soggetto e, per giunta, come 'sovrumane', quindi per definizione irresistibili. Eppure tanto poco una simile denuncia è espressione di opinioni largamente condivise che Lisia, per esempio, può dichiarare a più riprese, nelle sue orazioni dicaniche: « Un dio ha inculcato in lui la smemoratezza » (VI 27), « Ha consegnato se stesso... indotto a ciò da una necessità di origine soprannaturale » (*ibid.* 32), e dichiarazioni analoghe può continuare a fare anche Demostene oltre mezzo secolo dopo: « l'esito era nelle mani di dio, non nelle mie » (XVIII 93); « Penso che sia stato un qualche dio ad infondergli questo instancabile attivismo » (IV 42), « Un'arroganza non spontanea, ma che gli è stata inviata da una dea » (XXIV 124). Dal canto suo Antifonte aveva potuto dichiarare che il delitto involontario è scusabile perché dipende dal caso (V 92, cf. 22: ma su Antifonte ritornerò fra breve).

L'insistenza con cui gli oratori si avvalgono di un simile schema difensivo impone, se non erro, di ritenere appunto che la diffidenza verso tale mentalità riguarda, anche sul finire del V secolo, soltanto una variegata cerchia di intellettuali e non anche le vedute di cui è impregnata la mentalità della gente in genere, tanto più che nell'insistere sul tema dell'accecamento divino gli oratori sono persino più espliciti dei poeti tragici.

Del resto non è difficile rilevare la relativa genericità della denuncia che qui Euripide pone sulla bocca di Ecuba: la donna si rifiuta di ipostatizzare con eccessiva leggerezza la passione amorosa, ma conserva ad essa più d'uno dei connotati su cui si fonda l'intuitiva plausibilità dell'ipostatizzazione medesima — e così pure la credibilità di chi di una tale ipostatizzazione si faccia scudo, sia pure non senza un po' di malafede —. Proclama infatti che è

l'agente a porre in essere la passione presuntamente irresistibile, ma non nega che tale essa finisca comunque col risultare, e non sa addurre nulla di preciso a sostegno della spiegazione alternativa che pure si adopera ad accreditare. Non se ne dovrà inferire che, se è facile fare dell'ironia, lo è molto meno addurre argomenti contro quello che deve senza dubbio considerarsi il punto di vista maggioritario?

Al medesimo *topos* Euripide accenna, peraltro in forma assai più sfumata, in almeno altri due drammi. Nell'*Eracle* fa dire da Teseo che non si sfugge al destino (*tychais*), almeno se i discorsi dei poeti hanno un fondamento (1314 s.), mentre nell'*Ifigenia in Tauride* è la protagonista a rifiutarsi di credere alla storia dei conviti di Tantalò, perché, spiega, sono in realtà gli uomini a trasferire la loro abiezione negli dei, sono loro ad essere gli uccisori di altri uomini (387-390).

Sofocle, a sua volta, si fa portavoce di istanze analoghe non tanto nell'*Edipo re* quanto piuttosto in una dichiarazione del *Filottete* (databile al 409 a.C.). Il 'Solitario di Lemno' accusa ad un certo punto Odisseo di infangare a torto l'immagine degli dei col presentarsi quale mero esecutore dei loro disegni, e ad un Odisseo che adduce giustificazioni piuttosto scontate ("è Zeus a farti soffrire, non io"), egli ribatte (991 s.): *Hoia kaxaneuriskeis legein (...) tous theous pseudeis tithēs*, sarebbe questa la tua ultima escogitazione, farli passare per degli ipocriti?

Si discute se Sofocle simpatizzi per Odisseo o per Neottolemo e Filottete (io propendo per questa seconda ipotesi), ma non è il caso di trattarne qui. Più utile è rilevare la cospicua affinità della formulazione sofoclea con quella prescelta di Antifonte quale esordio della replica dell'accusatore nella sua prima tetralogia (II γ 1): *Hē atychia adikeitai hyp'autou*, fai un torto a Sfortuna, dice il padre della vittima, allorché imputi ad essa la responsabilità di una morte che, in realtà, sei stato tu (o, per meglio dire, tuo figlio) a causare.

Le due dichiarazioni appaiono accomunate dalla relativamente scarsa convinzione con cui sia Sofocle che Antifonte propongono la denuncia, tanto che Filottete perviene pur sempre, alla fine del dramma, ad aderire ad un punto di vista molto vicino a quello di Ulisse, e le tetralogie di Antifonte sono dal canto loro strutturate in modo tale da comportare l'indubbia neutralità dell'oratore-logografo sul merito delle singole vertenze rappresentate. La neutralità risalta quando si consideri che anche il brano di segno contrario sopra evocato è uscito dalla sua penna.

Il tema della diffidenza verso l'evocazione pretestuosa di coprotagonisti della condotta umana non controllabili dal soggetto, viene dunque proposto con singolare corralità sul finire del V secolo, segno — si direbbe — del maturare di una diffusa consapevolezza che il tradizionale rinvio all'intervento divino per spiegare la generalità dell'inspiegato (o, se si vuole, dell'inspiegabile) nella condotta umana viene effettuato in modo prevalentemente strumentale, senza convinzione, e dell'affermarsi di un'orientazione assai meno indulgente.

La documentazione relativa al IV secolo è alquanto più esigua, e quasi tutta riconducibile alla cerchia dei socratici (la sola vera eccezione sembra essere costituita da un episodico brano dell'oratore Eschine, mentre la posizione di Aristotele si direbbe sostanzialmente non riconducibile al tipo di discussioni qui passato in rassegna).

Nella letteratura socratica più antica ha un certo spicco la posizione assunta da Antistene. Nel fr. V A 123 Giannantoni,<sup>19</sup> a commento di un famoso apoftegma su Afrodite (« La ucciderei, se potessi! »), Clemente Alessandrino annota: « Egli (Antistene) dice che l'*eros* è un malanno naturale e sono gli sventurati che lo subiscono a chiamare 'dio' un tale malanno. Egli mostra che i più sprovveduti da questo sono sopraffatti, dal non sapere che cosa (precisamente) la *hēdonē* sia. Non si dovrebbe cedere (di fronte ad essa) malgrado sia considerata una divinità, vale a dire malgrado venga divinamente assegnata (agli uomini) per le esigenze della procreazione ».<sup>20</sup>

Chiaramente Antistene si muove nel medesimo orizzonte delle dichiarazioni che Euripide aveva posto in bocca ad Ecuba nelle *Troiane* e, quantunque il tema del controllo delle passioni rivesta, per il filosofo, un'importanza incomparabilmente maggiore che non per il drammaturgo, non si registrano innovazioni di rilievo nella discussione dell'argomento.

Alquanto più sfumata la posizione che assume Eschine di Sfetto. Questi, nell'*Alcibiade*, così commenta la storia della disonorevole fine di Temistocle: « Io — dice Socrate — attribuisco alle capacità di quell'uomo il merito di ciò che fece, ed escludo che la sorte abbia avuto un qualsiasi ruolo in tali imprese... e tu, Alcibiade, non accusarmi per questo di ateismo... infatti potrei ben dimostrarti che da atei si comportano semmai coloro che sono

<sup>19</sup> Clem. Alex. *Strom.* II, XX 107, 2-3. Questo brano, insieme con alcune righe di Teodoro che ripetono *verbatim* quanto si legge in Clemente, costituisce appunto il fr. 123 Giannantoni.

<sup>20</sup> Per i frammenti di Eschine, che il Giannantoni ha escluso dalla sua silloge, occorre ancora rifarsi a vecchie edizioni, in primo luogo all'accurato *Anhang* con cui si conclude la monografia di H. Dittmar, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratik* (Berlin 1972).



d'avviso opposto al mio... loro che sostengono che la sorte si comporti allo stesso modo con i cattivi e con i buoni, e che ai *kaloi kagathoi* e agli *eusebesteroi* non vadano meglio le cose che dipendono dagli dei! » (dal fr. 8 Dittmar).<sup>21</sup>

Nel negare che si possa (o si debba) attribuire un ruolo significativo alla *tychē* nella vicenda di Temistocle, Eschine si astiene dal fornire una motivazione diretta, preferendo spostare il discorso sulle implicanze teologiche connesse col tema della casualità. Non si può dire, tuttavia, che così facendo egli si limiti ad aggirare l'ostacolo, perché implicitamente assimila la *tychē* agli dei e viene a negare, appunto, che si debbano imputare a loro gli insuccessi dovuti a sconsideratezza. Non parla espressamente dei possibili rimedi o antidoti alla sconsideratezza (avrebbe forse potuto teorizzare l'efficacia 'terapeutica' dell'*elenchos*<sup>22</sup>), tuttavia l'intero dialogo costituisce un'eloquente rappresentazione della terapia in atto ed Eschine appare, anche altrove, attento più a rappresentare in modo eloquente che non a teorizzare in astratto.

Nel resto della letteratura socratica più antica questa problematica affiora, più che altro, quale presupposto dell'esortazione alla coerenza e alla condotta responsabile. Platone, in particolare, ne discute solo in dialoghi in cui la matrice socratica è già entrata in vitale sinergismo con istanze d'altra natura e ha perduto non poco della sua specificità. Nel terzo libro della *Repubblica* egli giustifica la richiesta di un controllo di merito sulle composizioni poetiche osservando che le storie sulla scandalosa condotta di dei ed eroi sono, oltre che false, nocive, in quanto inducono ad essere indulgenti con la propria malvagità e preconstituiscono nei giovani una certa inclinazione a comportarsi in modo spregevole (391 d-e), sia pure più per via del cattivo esempio<sup>23</sup> che per effetto di una loro diretta interferenza.

Il tema viene affrontato in modo meno episodico nel contesto del mito di Er (*Resp.* X). Dapprima s'incarica Lachesi di proclamare che la responsabilità per la scelta del proprio destino terreno ricade sull'anima e non sugli dei (617e), poi è lo stesso Er a riferire la storia di chi per primo si scelse un destino. Costui pensò bene di scegliersi la tirannide « per dissennatezza ed ingordigia », senza esaminare con la necessaria cura i benefici e gli svantaggi di una simile scelta; così non si avvide che il destino da lui prescelto comportava perfino che egli accettasse di divorare i propri figli. Una volta accortosene, il malcapitato cominciò ad imprecare accusando di quei mali tutti

<sup>21</sup> Cf. il mio *Therapeia in the Minor Socratics*, « Theta-Pi » 3 (1975), 145-157.

<sup>22</sup> Il tema del cattivo esempio presuntamente offerto dagli dei ha ascendenze ben precise non soltanto in Senofane (fr. 11 e 12 D.-K.), ma anche qua e là in Euripide (ricordo *Ion* 442-450) e nello stesso Aristofane; lo stesso dicasi del tema « Se gli dei fanno qualche cosa di indegno, allora non sono dei », che è documentabile, per esempio, nel *Bellerofonte* di Euripide (fr. 292.7 Nauck?).

fuorché se stesso, prendendosela dunque con la *tychē* e con gli dei secondo l'uso (619b-c).

Chiaramente neppure l'adesione platonica all'ormai diffusa tendenza a contrastare la credibilità del *topos* deresponsabilizzante si sostanzia di contributi particolarmente originali, se si eccettua il peculiare contesto mitico in cui lo spunto polemico viene ad essere incastonato. Vale comunque la pena di annotare che fra le ragioni per le quali ci si dovrebbe guardare dal ravvivare nell'intervento divino la causa di destini particolarmente lamentevoli figurano tanto l'esigenza di non inquinare l'immagine degli dei con connotazioni negative, quanto l'esigenza di non occultare le responsabilità dell'agente — segno che l'intervento divino è avvertito, appunto, come deresponsabilizzante.

Ancor più labile è l'eco del 'divieto' di incolpare gli dei che incontriamo nel IX libro delle *Leggi*. In 854b leggiamo che i proemi aventi l'ufficio di evidenziare la bontà delle norme codificate dovrebbero includere la seguente dichiarazione: « Non è né umano né divino quel male che ti induce a profanare i templi. È piuttosto un *oistros tis emphyomenos*, una smania che ha messo radici in te per via di antichi delitti inesperti... » (IX 854b). Non saranno dunque gli dei dell'Olimpo ad instillare nell'uomo determinati impulsi al male ma, se non sono loro, è comunque una forza sovrumana a prevalere su dei soggetti che, a *proprement parler*, neppure concorrono all'infausta decisione di profanare i templi. In tal modo il *topos* deresponsabilizzante viene ad essere addirittura rilanciato, sia pure con una variante un po' marginale: pur ammettendo l'irresponsabilità dell'agente, ci si deve guardare dall'incolpare gli dei; al loro posto è consentito incolpare delle ipostasi più generiche e meno radicate nell'immaginario collettivo (tali cioè da non compromettere una concezione eminentemente positiva della divinità qual è quella propugnata dal filosofo). Sorprende un poco il dover constatare che Platone in tal modo teorizza l'uso (a cui si attengono per lo più gli oratori) di mantenere il *topos* deresponsabilizzante ma di sostituire il riferimento a Zeus (o ad altre divinità olimpiche) con la menzione di astrazioni poco usate e pertanto non ancora divinizzate.

Profondamente diverso è il caso di Aristotele, le cui riflessioni sulla volontarietà o involontarietà dell'atto suppongono il definitivo superamento dei termini in cui si era tradizionalmente posto il problema. Notiamo intanto come egli non riservi neppure un rigo alla presunta corresponsabilità degli dei nelle malefatte umane. Nelle due trattazioni riservate alla distinzione tra volontarietà e involontarietà dell'atto — *Eth. Eud.* II 1223a21-1225b17; *Eth. Nic.* III 1109b30-1111b3, 1113b3-1115a3; cf. spec. *E. N.* 1111a24-29 — egli impiega le sue migliori qualità di analista per argomentare che solo in poche e ben definite circostanze si può ammettere l'effettiva involontarietà

dell'atto, mentre di norma non è questo il caso. Erroneo deve dirsi, in particolare, l'uso di considerare involontario ciò che si fa sotto l'impulso dell'ira o del desiderio (*ou kalōs legetai*: E. N. 1111a24 s.). « Non è forse ridicolo », aggiunge, « pretendere che le azioni buone siano volontarie e quelle cattive involontarie, unica essendo la causa di entrambe? » (E. N. 1111a28 s.). Infatti alcune forme di involontarietà possono ben essere ricondotte a scelte volontarie del soggetto: « Per l'ingiusto e per l'intemperante c'era stata, all'inizio, la facoltà di non divenire tali (pertanto lo sono volontariamente) mentre, una volta divenuti (ingiusti ed intemperanti), non sono più in grado di non esserlo » (E.N. 1114a19-21).

Si sarà notata la considerevole affinità di questi discorsi con le analisi di Democrito sulla prevenzione dell'intemperanza. Maggiore, tuttavia, è la determinazione con cui Aristotele prescinde dal problema dell'interferenza degli dei nella condotta, né per lui ha ancora senso discutere se l'intervento possa essere solo benefico o anche tale da indurre a compiere atti di cui ci si debba scusare.

Nel caso specifico, egli prescinde totalmente dai dati della tradizione ellenica, semplicemente non curandosi del fatto che, almeno nelle aule dei tribunali, si continuasse imperterriti ad evocare il *topos* dell'interferenza di potenze sovrumane con l'intento di spiegare la condotta deplorabile e, in tal modo, di riuscire a disobbligare almeno in parte l'agente.

## VI

Veniamo, per finire, ad un brano della prima orazione di Eschine alla quale aggiunge interesse il fatto di figurare in un'orazione e non in una finzione teatrale, in un dialogo socratico o in un discorso epidittico. Qui sono in giuoco interessi pressanti, e si deve ritenere che l'oratore abbia cura di non discostarsi troppo dalle opinioni più saldamente ancorate nella mentalità dei più. Si capisce che gli argomenti vengano scelti non per soddisfare astratte esigenze intellettuali degli oratori, ma per far presa sui giudici popolari e nella presunzione che siano tali da poter suscitare una risposta quasi sicuramente favorevole. Ed ecco cosa Eschine scrive (I 90-91): « Non crediate che all'origine della loro scorrettezza ci siano gli dei, anziché gli uomini, né le furie... Sono le passioni sfrenate a popolare i covi di ladri, sono queste cose la furia di ciascuno, è questo ciò che induce a sgozzare i concittadini, a schierarsi dalla parte dei tiranni, a rovesciare il *dēmos* ».

A parte il possibile echeggiamento di Solone, si noti l'implicito qui affiorante: se l'oratore si produce in una simile messa in guardia, vorrà dire che il *topos* deresponsabilizzante continua a far presa sulla gente (e del resto

il principale avversario di Eschine, Demostene, è per così dire, imperterrito nell'avvalersene con larghezza) e che, d'altra parte, l'atteggiamento di diffidenza verso quella mentalità deve aver preso un po' piede e prestarsi, di conseguenza, ad essere accolto con qualche simpatia da parte del pubblico, se l'oratore osa farlo suo. È il primo segno di una sia pur incipiente diffusione delle riserve sull'uso di incolpare gli dei, ed è significativo, mi sembra, il fatto che queste idee siano ritenute proponibili quasi esattamente negli stessi termini con cui le aveva formulate Solone con circa due secoli e mezzo di anticipo.

La dichiarazione dell'oratore non manca, a mio avviso, di contribuire a rendere comprensibile anche la svolta costituita dalle commedie di Menandro, commedie per le cui novità sotto il profilo della tendenza a non discolarsi con banale opportunismo deve ancora essere elaborata, se non erro, una spiegazione plausibile.\*

\* Sono grato a Vittorio Citti (Univ. Venezia), Aldo Magris (Univ. Trieste), David Konstan (Brown University, Providence RI) e Domenico Lembo (Univ. Napoli) per i contributi critici che mi hanno amichevolmente proposto sulla base di una prima formulazione di queste analisi, e particolarmente lieto di poter dedicare questo scritto a Giusto Monaco in occasione dei suoi settant'anni.